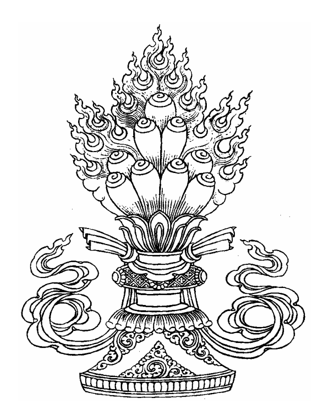


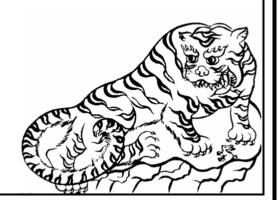
入菩萨行广释

（下）

索达吉堪布　讲释

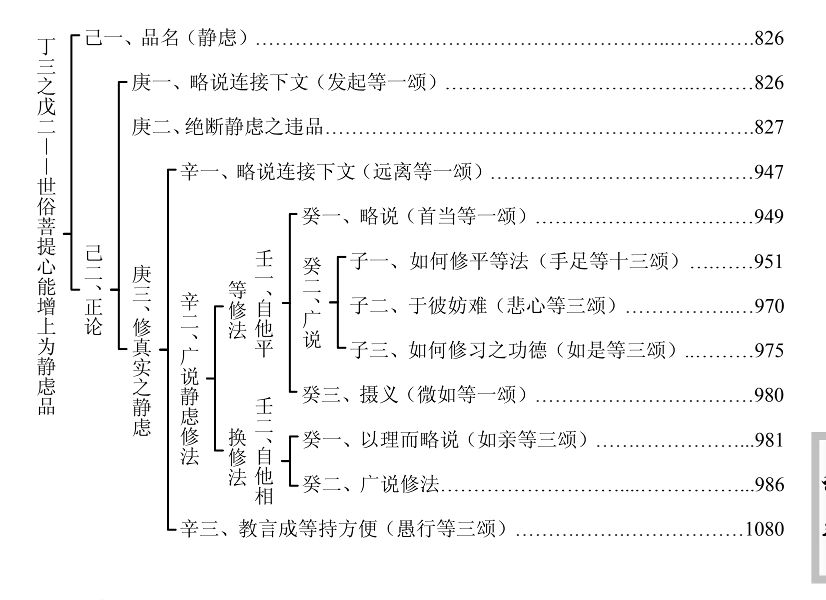


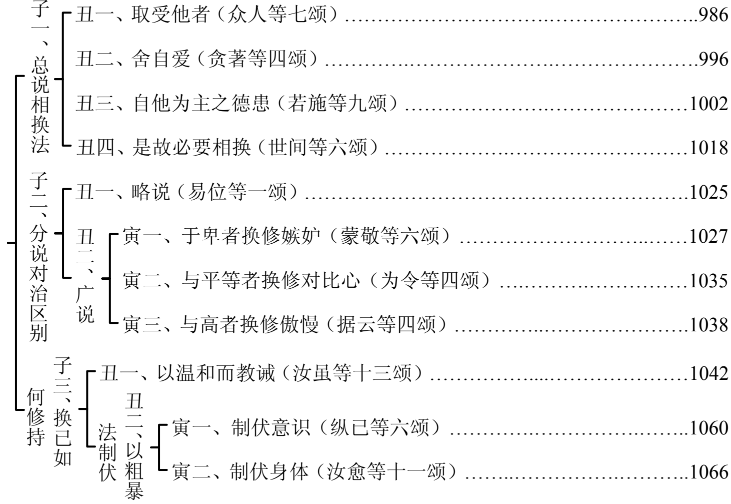






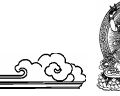

第八品科判（二）





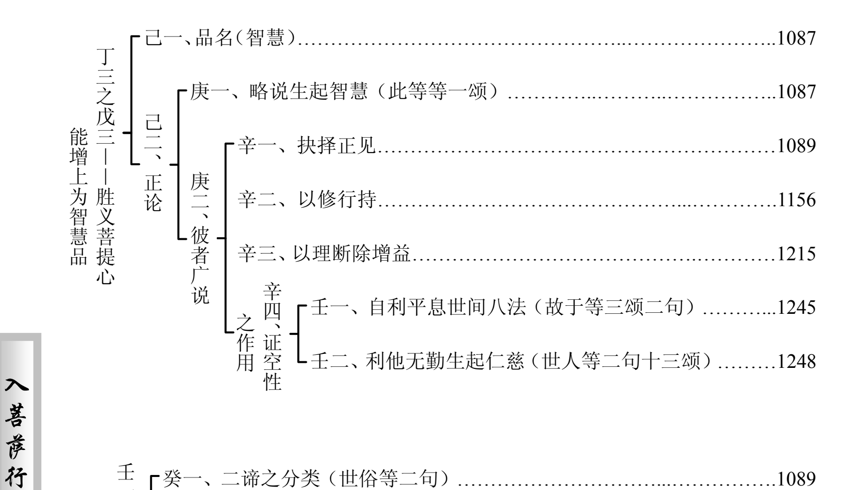


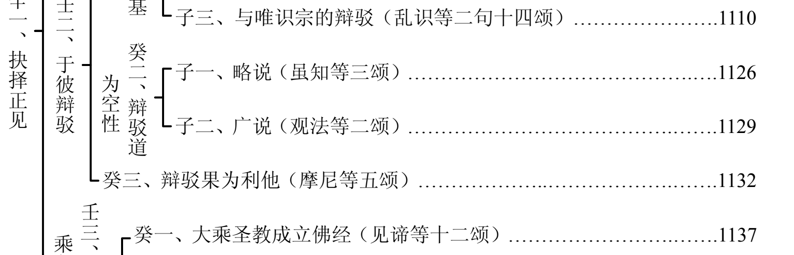




第九品科判

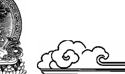


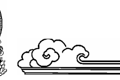
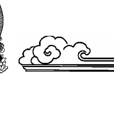


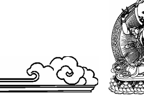




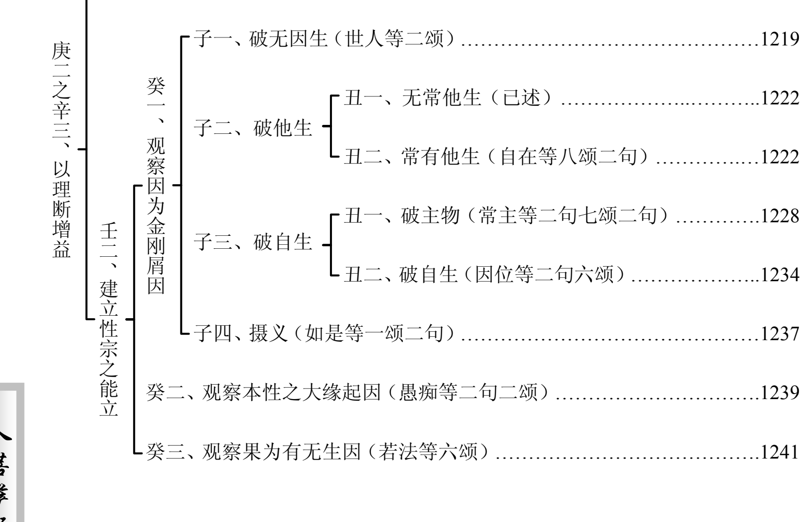


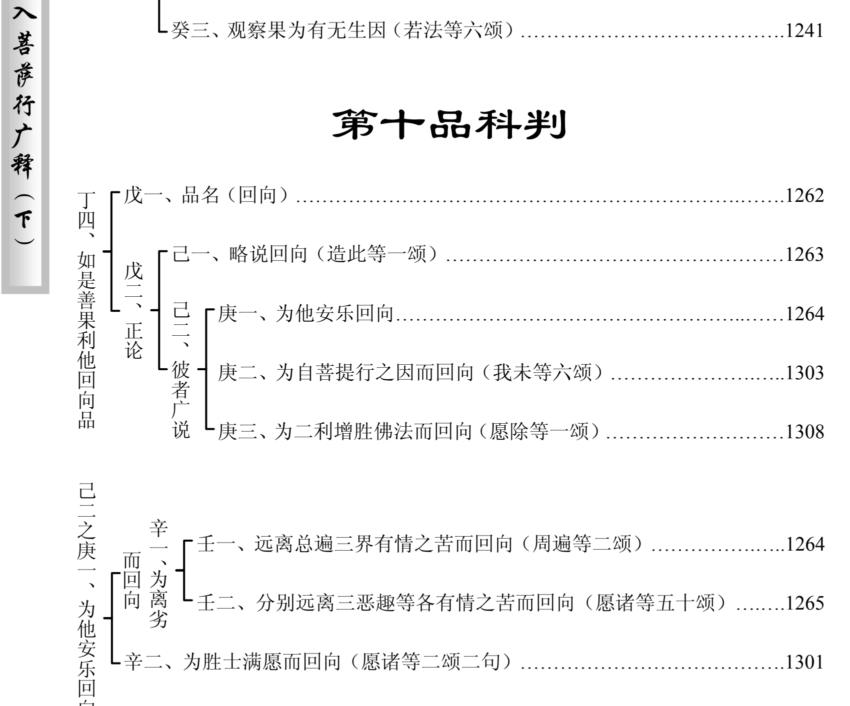










第十品科判
















智慧品——澄清宝珠论科判

第八品 静虑

庚三、（修真实之静虑）分三：辛一、略说连接下文；辛二、广说静虑修法；辛三、教言成等持方便。

辛一、（略说连接下文）：

远离诸尘缘，思彼具功德，
尽息诸分别，观修菩提心。

如上思维远离身心尘缘，安住阿兰若的种种功德后，就应止息妄想分别，观修大乘菩提心。

本品前部分内容讲述了断除静虑违品的加行，完成了这些加行后，修行人远离尘缘安住寂静处，进入静虑的正行。对上述断世间、舍妄念两大加行，修行人一定要予以高度重视。寂天菩萨在本品中，没有专门讲修禅定的技巧，而是针对凡夫的贪欲习气，着重从身离世间安住阿兰若，内心断舍贪欲女色财利方面作了引导。如果能圆满修持这些引导，远离散乱，静虑功德大厦的地基便坚固了。本师释迦牟尼佛在《劝发增上意乐经》中告诉过弥勒菩萨，初发心菩萨要调伏自心，必须远离二十种尘缘：身之所有缚，口之所有缚，意之所有缚，烦恼炽燃，冤魔等等，如果远离了这些散乱干扰，相续中自然会生起功德。

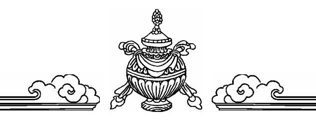
身断离世间羁缚，心断舍贪欲妄念，这两种功德，皆是依止寂静处而生起，因此，依止寂静处可谓一切功德来源。一个真正的修行人，应该一生中住在寂静之处，以前岗波巴大师教导弟子们说：作为一个瑜伽士，走破



靴子不如坐破垫子。意思是修行人不应到处游荡，而应依止具相上师的窍诀，在寂静处恒时修持，这样一定可以生起功德。有一次，岗波巴大师问密勒日巴尊者：“上师，您为什么总是在寂静山中呢？”尊者回答：“虽然住在城市与寂静处，我的修行境界没有丝毫差别，但是我要让后代修行者，了解寂静处的功德，而住在城镇里，并不是真正的修行人，因此我才一辈子住在山中啊！”作为后学者，我们对尊者的苦行恩德应当以实际行动去回报。

大乘修行人安住在寂静处修持静虑，并非只是求自利，而是为了生起坚固的菩提心能更好地利他。要生起菩提心，首先就得断除计执自我他人之类的分别妄念。这些分别计执如果不断除，自他平等与相换菩提心绝对不可能生起来；而自他平等与自他相换的愿菩提心学处不修好，利益众生度化众生就变成一句空话。所以尽息分别妄执，观修菩提心，是我们进入大乘佛法正道的必经之路。在藏传佛教中，修持菩提心利益众生的方法有两大传承，一种是阿底峡尊者传下来的七种教授，即知母、念恩、报恩等七种修心法；另一种便是寂天菩萨在此处所叙述的自他平等与交换修法。按图美仁波切的观点，这是世俗菩提心的两种修法，是进入胜义菩提心之门。因此希望大家对本论所阐述的窍诀高度重视，一边听闻，一边反复串修。如果想积累资粮，趋入大乘解脱正道，那么务必请专注听闻，反复诵读！反复观修！

辛二、（广说静虑修法）分二：壬一、自他平等修法；壬二、自他相换修法。





壬一分三：癸一、略说；癸二、广说；癸三、摄义。

癸一、（略说）：

首当勤观修，自他本平等；

避苦求乐同，护他如护己。

首先应当精勤观修，自己和他人本来平等，避苦求乐是我与众生共同的需求，所以应像爱护自己一样爱护其他众生。

自他平等与自他相换法，有前后次第。大乘修行人必须先熟练地观修自他平等，以此为基础，方可进入自他相换菩提心的修法，《学集论》中说过："自他平等熟习已，能生坚固菩提心。"有关自他平等修法的重要性，我想用不着反复强调，大家想想自己在平时为什么生不起悲心？为什么不能生起利益他人之心？为什么会对他人生嗔心、嫉妒、傲慢？为什么会伤害其他众生？……这一切都是因为不能等观自我与他人而导致。再说，假如我们能平等地观待一切众生与自己，那自己早就离苦得乐了。

佛菩萨教导我们平等观待自他，当然不是一个笼统命令，而是有其微妙正确的道理。作者在此提出了自他众生本来就是平等的，而且一切众生都同样地希望身心能避免痛苦，享受快乐，因此我们应该如同保护自己一样保护其他众生。这两句很简单，藏地的大修行人经常引用这个教证来修炼自心，并教导弟子，但汉地初学者对此中推理过程可能有些不明了，你们现在最好认真领会其内义，以后能将这句法语广泛弘扬，对所有众生都会产生极大利益！



应平等地观待保护其他众生的理由，此处从两方面作了阐述。从胜义谛而言，"自他本平等"，自己与他人的本来体性是平等的。众生的"我"与我自身的"我"，都是以名言施设分别假立之法，都是从平等真如体性中以无明熏染而生起的幻觉，如果没有无明习气蒙蔽，哪会有自他分别呢？由于无始以来串习，众生在平等本体上造成了自他分别。我们对自身由于这种串习成熟，执著为"我的身体"，而对其他众生，由于没有串习这种计执为"我身"的观念，所以不认为他们是"我"的身体。根霍仁波切在此举了一个例子，说如果自己对某一匹马有"我的马"这种计执，当这匹马生病时，那自己肯定很心疼，想方设法医治它；但将马卖给别人后，无论马生什么病，自己也不会心疼，而那个买马的人却会因马而心疼。众生对自他执著也与此相同，一般人对自身很执著，一旦受到了违缘，心里马上就会痛苦，想尽办法保护自己。然后对自己的亲人，如母亲对儿子也特别执著，儿子遇到了伤害，母亲会很痛心，会尽力保护儿子，可对其他众生，无论怎样也不会关心。这个原因，就是我与我所执在作怪，如果众生都断舍了狭隘的我执分别，了知自他众生本来平等，怎么会不护他如护己呢？不管用中观或密法窍诀，我们只要能淡薄自我计执分别，那生起自他平等菩提心，也就没那么困难了！

从世俗谛而言，一切众生都渴望远离痛苦，获得安乐。这一点，下至我们现量可见的小爬虫，上至王侯，都是相同的。我们在身体受创伤时，会觉得特别疼，那么其他众生，如牦牛身体受伤时，也会同样地感受难忍



的疼痛；我们吃合意的食品时，会生起悦意之感，而牦牛在啃食青草时，同样也会摇头摆尾，特别快乐……既然如是，那我们在避免痛苦时，为什么不想想那些曾做过自己父母的众生？我们在享受安乐时，也为什么不念及那些父母众生呢？大家只要在这些道理上多加思维，内心就会渐渐生起等视众生之心，而不会抱持着那种愚昧自私，一切都以“我”为中心的自他分别念。如果能经常想：“我自己所希求，亦是父母亲友众生的希求，我自己不希望的，亦是一切父母众生的不欲。”这样过不了多久，自他平等菩提心一定能生起来。

癸二、（广说）分三：子一、如何修平等法；子二、于彼妨难；子三、如是修习之功德。

子一、（如何修平等法）：

手足肢虽众，护如身相同；
众生苦乐殊，求乐与我同。

一个人的手脚等不同部位虽然众多，但是把它们都当成自身一部分来保护却相同；同样，众生的苦乐感受虽然互异，但是，追求快乐的意愿却和我完全相同。

众生对自他的分别，是在无始轮回中串习而成的恶习，因而对治它需要通过多种方便善巧，方可收效。前面提出了自他本来平等，都想避苦求乐，所以应护他如护己，慈悲地对待一切众生。凡夫听后马上会生起怀疑：这是不可能办得到的事情，众生有那么多，不要说其他道的众生，就说人道有情，地球上现在有六十几亿，分那么多国家、民族，而且每一个人性格意乐都不相同，还有许多人性格很不好……相互之间有这么大的差异，

要我如同爱护自身一样去爱护他们，根本就办不到吧！

为了破斥这种怀疑，作者回答说：将众多有情等同自身去爱护，这完全可以修成。因为众生所执著我与我所，并非有固定不变存在，我与我所的执著范围，每个人都可以随意扩大或缩小。比如我们凡夫执爱的身体，不也是有众多不同部位嘛，如手、脚、头、肩膀等，而手又由手指、手掌、手臂组成，手指又由指甲、关节、皮骨等组成。每一个部位实际上是由众多不同成分组成，而所谓的一个身体只不过是一种假立，或说一种习气而已。虽然这些组成部分有无数，但在凡夫心目中，因将这些都相同执著为自身部分，所以能对它们平等地爱护。这其实也是一种培养起来的习惯，既然它能培养成熟，那么将众多有情如同自身一样平等地爱护，这种善习为什么不能养成呢？众生虽然有许多，他们因业力不同，有些在感受安乐，有些在感受痛苦，各自根基意乐也千差万别，可是所有众生，有完全相同的一点，即是都想追求快乐，既然有这相同一点，为什么不能执著为同一整体而平等爱护呢？这个推理过程大家要仔细推敲。我们把手脚等一大堆不同东西，平等地执取爱护，是因为自己认为这些虽然形体各异，但它们有一个相同点，那就是它们都属“我”的部分，都需要保护。自己在这些个体相异的手脚等支体上，虚幻地建立一个“我”或说“我的身体”，因此自己能平等无异地爱护他们。而所有众生与自己，虽然形体各异，也有一个相同点，那就是“都追求安乐”，因此为何不能执著为一整体“我”而保护呢？如果习惯地将一切众生看成是“我”的一部

分，就如同我们看待自身的头、鼻子等一样，久而久之，这种“我”的观念成熟时，自己就会将一切众生摄为一体，平等地爱护。

既然身体众多不同部分，可以由“我”这个观念摄集为一体，那么所有众生，也完全可以由“我”摄集为一体，这没有任何理由将众生排斥在“我”之外。大家学过中观，都知道一些无我的道理，凡夫在五蕴之上所建立的“我”，详加观察，到底是什么呢？身体不是我，心识不是我，“我”只不过是一个概念，一种在心相续中建立的虚幻习气而已。这种习气经无始以来串习，造成了强烈的“我执”，顽固愚昧地区分自他。我们执著自身的习气，举一个小例子，大家便可明白，比如说，某人头发长得很差，别人见了都说不好，他马上不高兴：“啊！我的头发有什么不好。”但他理发时，理发员将他的头发剪下来，随便扔在地上，让人踩来踩去，这个时候，他却对它无所谓了。同样，身体上其他部位如指甲、皮肤、血液等，这些部位在离开了自身时，不管它们怎么样，自己也不会执著，可是当这些“无所谓”的东西凑在一块，执著为自身时，那种强烈执爱却会产生，这些都是“我执”在起作用。无始以来，这种习气干尽了坏事，催动自己造了无数恶业受尽痛苦，现在我们有缘了知它的真面目，应该将它转化过来，替自己做点有意义的善事。应该让它消除偏误，去无限地扩大，将一切众生都包括在它所爱护范围之内。

修习大乘佛法，首先就得断除狭隘“我执”，培养起平等利益一切众生的善心。平等观待自他的菩提心，

如果不能生起来，那也就不可能进入大乘佛法之门，因此大家对此需要认真观修。国外有位大德写了一本叫《点亮心灵之光》的书，其中对自他平等菩提心广有论述，其内容也就是劝导修行人，既然自己可以对本非“我”的手、脚等物，生起平等执爱，那么对所有众生，也应该生起我执，而平等地爱护。有关自他平等菩提心的论述，大家最好多看多思维，用细致深入的智慧去串修，如果你能从中生起一念定解，作为初学者，这确实比做任何形象上的善法都有价值。

虽吾所受苦，不伤他人身，
此苦亦当除，执我难忍故。
如是他诸苦，虽不临吾身，
彼苦仍应除，执我难忍故。

虽然自身所感受的痛苦，不会伤及他人的身心，但是这些痛苦我也应该解除，因为自己执著身为我而极难忍受。同样，虽然别人遭受的那些痛苦，不会转移到我身上，不过，我还是应当解除它们，因为一旦将他人的身体执为我，我也会为之而难以忍受。

上偈讲述了应该将一切众生执著为“我”而平等爱护的道理，有些人会进一步生疑惑：虽然从道理上可以将别人与自己一起执著为“我”，但是实际上我受的苦，别人体会不到，别人受到苦，我也体会不到。各自身心痛苦，完全是两码事，各不相干，因此，我怎么能除他苦如自苦呢？这样没有什么理由嘛！

不错，对一般凡夫来说，各自身心痛苦无法互相感知。自身在感受痛苦时，比如说我病得特别厉害，全身

发烧发冷，别人即使坐在身边，这些病痛一点也不会伤害他，但我还是要想尽办法，吃药打针接受治疗，解除这些病痛。其原因，就是自己对这个身体有执著，在日常之中，自己反复串习了这种执身为“我”的习气，因而当它生病时，马上就把病计执在“我”上面，觉得“我”很难忍受；而别人没有把我的身体执著为自己，所以他一点也不会难受。同样道理，别人遭受各种痛苦时，比如说头痛、心里不舒服等等，他的这一切苦受也不会落在我身上，这一点大家也可以现量了知。就像今天早上，我们经堂里坐着一个带病上课的人，大家虽然在他身边，然而他的病痛，对你们没有任何伤害。但是，如果我们修好了自他平等菩提心，对他的身体生起了与自身平等地执著，那么当他生病时，我们也会因此而难忍，想尽一切办法除去他的痛苦。这个过程中，其关键就在于内心所持的观念，而不在于外境身体不同。《入行论大疏》中也说过：“如果以我所执来观想一切众生都是‘我的众生’，如是修行成熟后，则一切众生与现在的‘我’无有差别，对自己如何保护，对众生也会如是保护。”修习者如果反复串习自他平等菩提心，对所有众生生起如同自身般的平等之心时，除他苦如同除己苦的善行，也就能自然地行持。

大乘佛法历史上有无数修行人，经反复串习平等菩提心，而将一切众生观如己身，也如慈母对待独子一样，生起了无伪大悲心。我们如果也想真正地趋入大乘，这是必经之路，而且只要自己如法地观修，同样能够成就这样的大悲菩提心。也许有人认为，修行人应该破除我

与我所执，怎么能反而增加我所执，再将一切有情执著为我所呢？这种分别疑虑不必要，因为此处所讲的“我与我所执”是一种随顺智慧、随顺解脱的善执，而非众生堕轮回之根因的无明我执。修行人如果能断舍狭隘的无明我执，而串习这种随顺解脱的“我执”，对一切众生生起平等大悲，则解脱轮回彼岸也就在眼前了。

吾应除他苦，他苦如自苦；
吾当利乐他，有情如吾身。

我应该解除他人的痛苦，因为他人之苦也是苦，就像自己的痛苦一样；我应当利乐众生，因为自他都是有情，使众生快乐就如同使自身快乐一样。

修持自他平等菩提心时，最大障碍就是狭隘的自他分别，这种分别根源即是我执。因此，作者先以因明推理方式，让学人明白自己应该放下自私自利念头，而平等地除他苦、予他乐。

凡夫认为他人的痛苦与自己毫不相干，但实际上，我们应当断除他人的痛苦，这是义不容辞的责任，为什么呢？因为有情众生的痛苦，都是他们不乐意接受的苦受，就如同我自己不愿意受苦一样。按因明推理方式，可以这样说：“我应除他人苦，因彼苦为难忍之法故，如我所受苦。”颂词中后两句也是如此：我们应当尽力饶益众生，因为众生都是有情，为什么是有情就得饶益呢？因为一切有情都想得到安乐，与我自己一样。华智仁波切也说过：“三界众生都愿意得乐，不愿意有痛苦，但他们以愚昧无知，不知安乐之因是十善法，反而以恶业断送乐因。”天下众生都与我们一样，想避苦求乐，

当痛苦加于身心时，都是极难忍受的。既然自己因不想受苦而想方设法解除一切苦及苦因，那么对他人的痛苦及苦因，理应也去解除，因为都是极难受的法，有什么理由不去解除呢？当得到利乐时，自己身心快然，而其他有情又何尝不是如此，因而当我们求利乐时，为何不去利乐他人呢？

仲巴司那尊者曾请求帕单巴桑吉尊者，传授一个一句即足的教授，尊者回答说：“汝自所欲亦他所欲，修自他平等吧！”这些教言是大乘佛法精义所在，如果大家在观修时，能生起刹那觉受：“啊！所有众生都和我一样，都厌苦求乐，我应当平等地对待。”如是则能刹那积累巨大资粮。

自与他双方，求乐既相同，
自他何差殊？何故求独乐？

既然自己与别人两方面，都同样追求快乐，那么自他的需求有何差别，为何只求自己一个人的快乐呢？

上述推理，在此继续深入，建立其同品：他人也希求安乐，一切有情皆相同求乐故，如我。一切众生与自己一样，在追求安乐上，完全相同，这是可以现量成立的。按因明方式，如果成立了同品，因与所立完全相符，上述立论便应理，也就是说，自己应该平等地希求一切众生的安乐。

有情众生都平等地希求安乐，这不是凭空而说的观点，大家可以详细观察，自己是不是日夜都希求安乐呢？只要是一个正常人，回答那无疑都是肯定的。而下至蝼蚁，上至梵天，所有六道众生，都向往着安乐，世

间的生物学家、心理学家，作过许多研究，对这个观点也有共同认许，而从内道观点来看，凡是有心识的生命，就必然渴求安乐。既然自他一切众生都有这种希望渴求，那么他们与我在这种需求上有什么差别呢？都同样是有情的“需求安乐”，那我们在追求安乐时，为何只想自己的“需求安乐”，而不管他人呢？如果自己得到了一些利乐，那种安乐感受非常好受；如果他人得到了利乐，感受也会同样。这种“需求安乐”的愿望与愿望满足的结果，完全相同，那我们在对待这些相同的“需求安乐”愿望时，理应平等地满足（建立），不应区别对待，从中只挑取一个人的愿望去尽力满足。其他论师在讲义中也说：因为别人与自己的希求，没有任何区别，那我为什么只满足自己的希求呢？应该对这些相同的希求平等去满足，尽心尽力地为众生增添快乐。

自与他双方，恶苦既相同，
自他何差殊？何故唯自护？

既然自他两方面，都同样不喜欢痛苦，那么他们和我的心理需求有何区别呢？为什么不爱护别人而只爱护自己呢？

众生都不喜欢痛苦，这一点大家也应理解，不管什么样的有情，也不管巨大或微小的痛苦，在“不喜欢痛苦”这个心理需求上毫无区别。我们往往拼尽全力、费尽心神地保护自己，不让痛苦降临，而对其他众生来说，他们无疑也有这种心理，没有任何一个众生愿意受苦。这种“不喜欢痛苦”的心理，不管是谁都一样，那么在日常中，我们有什么理由只执著自己的需求，只保护自



己而不为他人解除痛苦呢？众生的“不喜欢痛苦”之法，就好像一大丛树苗，都在为干旱所苦，那自己在浇水滋润时，没有任何道理，只保护其中一株，而对其他树苗不理不睬。

要明白这些道理，关键在于看破我执。凡夫在轮回中为无明所蔽，串习起强烈的自我偏执，以此无法认清真相，随着恶习而造尽恶业。就像此处所说的道理，一切众生都像自己一样不愿受苦，本来每个人都可以明白，但是偏偏有人对此弄不清楚，他们有时甚至认为旁生不会有痛苦，自己可以任意杀害它们。有时他们也会认为，自己的“恶苦”与别人的“恶苦”不同，因而只管自己的“恶苦”，而不管别人等等，这些如山的邪见，都是源于我执。如果不服用殊胜佛法甘露，以自他平等观调伏偏执，在恶业深渊中自己将会越陷越深。

如上所述，我们已弄清楚了一切众生厌离痛苦与希求安乐是相同的，因而在成办“离苦”与“求乐”时，自己应平等对待。但是，大多数凡夫还有一些迷惑：虽然说这些心理需求相同，苦受相同，但他苦属于他相续，我的苦属我，二者毫无关系，身心不能相代嘛，那为什么要把属于别人的痛苦当成自苦来断除呢？

谓彼不伤吾，故不护他苦；
后苦不害今，何故汝防护？

如果说，他的痛苦不会伤害到我，所以不需要替他防护解除痛苦；那么未来的痛苦现在也不会伤害你，你又何必防范它呢？

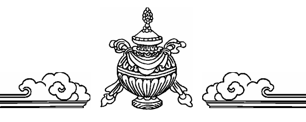
有些人辩解说：虽然我从意义上知道，也理解他人

的痛苦很难受，但他的痛苦毕竟无法伤害到我，我一点也感受不到嘛，那我为什么要除他苦呢？一般人都有这种想法吧。我们自身所遇到的痛苦，能够切身感受到，因此自己必定会急切地解除，而他相续中的苦受，只能伤害他本人，对我没有什么伤害，既然是不能害自身的法，那有什么必要去防范呢？这根本是替古人担忧，没有什么必要嘛！

针对这种分别念，作者马上指出了其迷乱与颠倒：既然如此，你认为他相续中的痛苦现在你无法感受，也不会受到伤害，因而你应该不管；那么照这种观点，你以后将要遇到的痛苦，现在也不应该下工夫断除，因为那些痛苦现在你也没有感受到。说具体一点，我们现在造恶业，将来就会堕落恶趣受苦，这种痛苦，在现在我们肯定感受不到，按你所说“若感受不到便不应防范断除”，那么我们都可以不去防范堕落恶趣的痛苦了。再说近一点，如果可以不遣除自己现在感受不到的痛苦，那么世人在年轻时，便应该不积累财产以防年老；今天可以不为明天的生活操心；这样一直推理下去，你现在也不必管下一刹那的事，因为下一刹那即使是头顶有大石头砸下来，这也是现在的你所无法感受的。所以，凡夫这种不应护他苦的观点不能成立，也没有任何道理。

若谓当受苦；此诚邪思维！
亡者他体故，生者亦复然。

如果说，不防患未然，将会使我在以后受苦。这完全是一种邪的分别念，当下的“我”怎可能受未来之苦呢？因为死者是今生的“我”，而转生受苦者又是另一



个生命体。

有人说：这肯定不一样嘛，后世降落在自身的痛苦，虽然自己现在感受不到，但我还是要防范，因为这种痛苦将来必定会让我感受，必然会发生在我身上；而不管如何，他人所感受的法，无论现在、将来，我都感受不到。作者对这种辩解，严厉斥责：认为现在的我会受未来之苦，这是一种邪见，一种邪恶分别念！因为现在的你在死后，四大所成的身躯马上就会消散，而你的心相续，也在刹那不停地变化，根本找不到一个不变之物，可以如同串念珠绳那样联系你前后世，到了后世转生时，你实际上已经完全变成另外一个人。而且从更微细之处观察，五蕴之躯在刹那不停地变化，凡夫所执著的五蕴我根本不存在着不变实体，你现在的“我”怎么可能延续到未来受苦呢？

大家注意，此处并非说世俗中造业者不能感受业果，造业者与受业者不是“一人”，而是以胜义理论而言，凡夫所执著的“我”，本来是假立的，是一种虚妄计执，前世与后世之间的我本来就不存在，因此也不存在“一与异”的关系。凡夫所执著现在的“我”，与后世的“我”，是同一不变的主体，果真如此，那今天的“我”所感受的一切，为什么与昨天的“我”不同呢？今世的“我”是人，那生生世世的“我”也应该是人，而且永远也不能变化。比如说，今天的“我”是一个年轻苦恼的众生，那么这种状态将永远保持下去，因为“我”永恒不变。这显然无法成立，这种所谓不变的相续“我”，无论怎么观察也不可能成立。《入中论》中说：

“如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。”慈氏和近密是两个不同的人，自相各异不能成立为同一相续，而人的前念与后念，自相也不同，如果执著为同一相续，那也不应理。同样，凡夫执著前世后世之间有同一相续的“我”，现在的“我”如果不为自己防护，将来会受苦，那也无法成立，只不过是一种妄执。因为这种妄执邪见，众生所作所为处处以这种假立“我”为出发点，我的痛苦、我的身体、我的命运、我的未来……而将其他众生抛弃不顾。陷于这种妄执之中的众生，在大幻化网中说：如同裸体奔跑的疯狂者，当他精神正常后，回忆那些疯狂举动，他会非常惭愧；同样，当我们证悟圣谛时，对自己往昔执著不净为净，以苦为乐，无常为常，无我执我的四种颠倒迷乱，也会非常惭愧。

我想在座的人，现在大部分都像疯狂者一样，对虚妄的自我有很大执著，而现在听闻修习佛法，如同住院接受治疗一样，用佛法妙诀疏导内心的狂乱偏执。当我们证得圣谛痊愈之后，再回过头看自己：啊，原来我在以前确实是疯狂颠倒的，对那些本来没有的我、他、身体等等，居然有那么大的执著，就像是把空花当成实际存在的东西一样，贪执不休，真是惭愧。大家只要努力修习，这种境界一定会现前，因为对治这些精神病的甘露妙药，已经放在各自面前，只要按医王的吩咐，如法服用就可以了。希望大家都能珍惜这难得机会。

以人无我理论，可以抉择出人无我空性，破斥凡夫那种狭隘的我执，这种理论比较深奥。此处，我们也可

以从另一层次观察，照样也能破斥“当下的我将会承受未来之苦”的邪执。凡夫执著一个相续不变的我，其实是完全没有观察而致，如果稍加观察，昨天的“我”，已成了相续中的影子，未来的“我”尚未出现，如同未来的时间等诸法一样，只是一种语言名称，实际并没有，那又如何受未来之苦呢？而自己以一种妄念，将这些“我”串连起来，执著为同一相续，这种将前后都不存在的法妄执为一，又有什么合理性而言呢？理应彻底打破。

若谓自身苦，应由自防护；
足苦非手苦，何故手护足？

如果说，发生在一个人身上的任何痛苦，应当由受苦者自己去防护；照这种观点，那么脚的痛苦不属于手的痛苦，手又何必多管闲事，忙着去保护脚呢？

以上从现今与未来是不同身体方面作了观察，此偈则从同一身观察，破斥“自身苦应由自身防护”的观点。有些人会想：不管怎么说，各人痛苦应由自己去防护断除，这就像肚子饿，只能由自己吃食物解决一样，与别人不相干，我没有什么必要替别人解除痛苦……这也是凡夫常有的分别妄念吧，作者一针见血地指出了这种凡夫分别念的颠倒：如果各自痛苦，应该由自己解决；那么脚痛与手无关，而手为什么忙不迭地保护脚呢？这个譬喻我们在日常中都遇到过，而且很容易懂。确实，脚的感受与其他部位并无关系，当脚被刺痛时，手并不会感到痛苦，而手马上会忙着去帮助脚解除痛苦；或者当冷风吹冻耳朵时，手并无痛感，而手还是会不顾自己受



冷，去捂住耳朵，替它解除痛苦，那么这种行为怎么解释呢？自己在平时的行为，很明显地推翻了“自身苦应由自身解决”的观点。如果这种观点可以成立，应该遵循，那么你自身的这些行为为什么会相违呢？或者再推广一点说，如果别人的痛苦你应该不管，那你的父母、儿女等亲人遭受病苦时，你为什么会焦急万分地替他们找医生、抓药，忙上忙下地安慰照顾呢？针对凡夫的这种自私分别念，只要以身边的实际例子去观察，便可立即发现其迷乱颠倒性质。自他平等是随顺实相的法，任何与其相违的观点，无论怎样也不能成立。大家可以不断地分析自心，找出自己不去平等观待自他的妄计分别，然后反问自心：你有什么理由呢？一层层去剥落分别妄执，一定可以对自他平等生起定解，使菩提心越来越增上。

若谓此非理，执我故如此；
执自他非理，唯当极力断。

如果说，防患于未然和以手护脚虽然不合理，但自己已经习惯执著为我和我所，所以会这样做；而执著自他有分别的心念也不合理，应当尽力断除这种轮回根本的邪见。

凡夫执著自他分别，认为自己不应除他苦如除自苦，上两颂从两方面作了破斥。一是从时间上观察，现在的我与未来的我不成相续，二是从身体聚合上看，手脚也非一体，可是凡夫还是为未来之我而防护痛苦，手也会为非自体之脚去解除痛苦。这与凡夫的“不应除他体之苦”完全相违，其原因是什么呢？

有些人回答说：这两种行为虽不合理，是因非理作意的“我执”而导致，但是自己已养成习惯，所以自己会执著为我而有如是行为。凡夫众生都是如此，把前后时间混淆在一起，执著为一体，把各种物体聚合也强行执为一体，这两种都是非理执著。尽管这些执著不合理，众生却因无知，于久远轮回中长期串习，以致这些邪执越来越顽固，导致众多不合理的行为。在作者的破斥下，分别妄执不得不露出了原形：是呀，我的执著是非理的，可是没办法，已经养成习惯了，不得不做这些错事。作者又破斥：你既然已承认了我执不合理，而且知道了这种错误串习会导致种种非理行为；那么同样道理，你执著自他有分别，不应除他苦如自苦，也是非理的，以此而会导致堕落轮回的痛苦结局。执著自他之间有不可逾越的鸿沟，这本身就是一种邪见，因为“我”本身就是一种不存在之法，那怎么能够成立与之相对立的他呢？自他区分，实际上是非理分别而成，因此也应努力断除这种邪执，否则，这种邪见将导致无边轮回痛苦。如果我们从道理上断除了我见，初步泯灭了自他分别，则哪会存在“你的痛苦”与“我的痛苦”之别呢？

相续与蕴聚，假名如军鬘；
本无受苦者，谁复感彼苦？

所谓前世后世的相续和五蕴聚合，都只是假名而已，就像念珠和军队一样；既然本来就没有受苦者，那么还有谁在感受痛苦呢？

有些人会进一步生起疑念：虽然今世的我与后世的我，不能执为完全不变的同一体，但是应该存在一个相



续吧，我的相续毕竟不能与别人混为一谈；还有我的手脚虽然不同，但是它们都是相续我统辖下的蕴聚，因而虽然不同，却不能完全与他相续的众生相比。这就像一条河流，虽然是刹那不住的流动，却是一条相续不断的河流，不会成为别的河流相续。所以他人是他相续，我是属于自相续，自他怎么没有区别，除他苦如自苦怎会成立呢？这个疑问在颂词中没有写明，但从意义上看是有的。

相续我和蕴聚我，是一般凡夫都有的分别计执，而实际上，所谓的相续和蕴聚，只有假名，并无实质。首先观察相续我，凡夫执著有“我”，在昨天、今天、现世、后世都不会变化，是同一相续“我”，像河流一样，虽然流淌不息，却是同一条河。这种观念只不过是一种模糊而笼统的习惯误执，因为世间没有一个固定不变的东西，凡夫执著今天的河与昨天的河是同一河流，而昨天的河流早就流走了，今天的河流才刚刚流过来，这是截然不同的两种事物，怎么能执著为相同呢？同样，人们认为昨天的我，也就是今天的我，刚刚生下来的是我，到了老年还是我，这种所谓相续不变“我”到底是什么呢？仔细观察之下，所谓的“我”在幼年时是一个无知天真的稚童，到了老年，你所谓的“我”是一个垂暮老朽，这是完全不同的两个生命体，怎么会相同呢？所谓维系前后世昨日今日之相续我，只是在没有观察时，相似安立的一种假名，而这个假名所指并无实际存在。

还有凡夫执著的蕴聚也是如此。色、受、想、行、识五蕴是五个不同法，通常人们也知道，这是手脚，这

是心识思想等等，它们并非一个整体，可是在这五个不同法上面，凡夫以习惯误执，认为有一个蕴聚整体，再从蕴聚产生“我”的执著。蕴聚到底是什么呢？仔细去分析，这是色蕴，那是受蕴等等，这些法当中并没有一个真正叫“蕴聚”的法。这就像人们通常执著有房子一样，而实际去观察，除了砖块、木材、门窗等一大堆材料外，叫“房子”的东西不存在于任何地方，只是人们在自心中强取了一个名称，久而久之，就执著这种名称有实体。

相续与蕴聚都是无实质的假名，就像“军鬘”——军队和念珠一样。人们常说“那是一支军队”，如果具体分析，除了一个个军人之外，并没有一个叫“军队”的法存在；念珠也是如此，所谓的“念珠”，除了一颗颗珠子，一根绳子等不同法之外，并没有一个独立存在叫“念珠”的东西。但是人们由于长期串习，把自己心相续中的概念，强行加于外境上，结果就以假名而造了许许多多如蕴聚、相续、军队、念珠等等，其实并无实质的法。

以智慧观察，我们的一切心念，所见所闻所执，全都是分别念假立施设的法，实际中毫无实质。《大智度论》中说：“诸法如芭蕉，一切从心生，若知法无实，是心亦复尽。”外境诸法如同无实质的芭蕉树一样，都是分别心假立的法；如果能了知外境诸法无实，那么与之相对成立的心法也就能断除执著。了知蕴聚与相续的无实之后，内心对“我”的执著，也就会渐渐消除，既然无有“我”，那么所谓的痛苦、快乐等等，这一切还

有谁在感受呢？你我等等主体法不存在，那么一切痛苦、快乐也就不可能有任何区别。

既无受苦者，诸苦无分别。
苦故即当除，何需强区分？

既然没有真实独立自存的受苦者，痛苦也就没有什么分别。所以只要是苦就应解除，何必坚持区分自他呢？

上颂以甚深中观正理，观察了凡夫众生所执著的我，只不过是如同军队、念珠一样，是一种名言假立法，实际上并无实质。一切众生的“我”既然并无实体，那么一切遭受痛苦的主体也就不存在什么区别，因为一切自他都是空性，不存在任何差别相。虽然在名言中有自己痛苦、他人痛苦等等种种不同名称，而在实质上，自他本来就是平等无二的，在遭受痛苦时，又有什么区别呢？实际上根本没有自己痛苦与他人痛苦之别，而且从痛苦本身而言，也是名言安立的法，实际上无有任何分别戏论，这样的法又怎么会有自他分别呢？痛苦的能受与所受既然本来就没有什么区别，那么我们对自他痛苦也就不应该分别对待，只要是痛苦，那必定是众生不愿忍受的法，自己应平等地遣除，没有任何理由去强加分别。凡夫区分自他的分别念，其根源即是无明我执，如果能放下我执，那就会如同《维摩诘所说经》中维摩大士所言：“以一切众生病，是故我病。”把一切众生无分别地视同为自己，以众生之苦为自苦，生起大乘菩萨应有的平等大悲心。如果能生起这种观一切众生如同自己的平等菩提心，我们才能真实地趋入大乘正道，顺利地



到达解脱彼岸。

不应有此诤：何需除他苦？
欲除悉应除，否则自他如。

如果说既无真实的受苦者与痛苦，那何必去消除众生的痛苦呢？这种诤难不合理，因为陷入愚痴妄执中的众生仍然会被幻苦所困惑，所以要除苦就应平等地消除，否则也应平等保留自他的痛苦。

有些人辩难：既然一切都是空性，那何必消除他人的痛苦呢？你说一切本来都是假名安立的法，自、他、痛苦都是假名，并无实质，那样也就没有任何必要去做除遣痛苦的行为了，而你还劝什么当除他苦如自苦，这不是自相矛盾吗？

作者回答：这种诤难不合理。虽然在胜义中一切都是平等大空性，远离一切戏论分别，但这是圣者的境界，针对有分别执著的众生来说，这种境界尚没有证得。众生在轮回中如同陷于噩梦，虽然一切梦本来都是虚妄，可自己没有觉醒，这时候一切痛苦遭遇的梦境都会给自己带来极难忍受的苦感。如果你有苦乐分别，那么一切轮回众生也一样，虽然是梦幻不实的痛苦，照样还是不愿忍受，而且你既然知道了一切平等无二，那为什么还要分别执著除苦与不除苦呢？如果你要消除自己的苦受，那么也要消除一切众生的苦受，因为这一切本来就没有差别；如果你认为除他苦不应理，那么对自己与他人应一视同仁，保留这些幻苦。而实际上你恐怕还是很想解除自己的痛苦，那么对同样有无明执著的众生所受之苦，你也理所当然地应该帮助他们，使他们除去误执，

从噩梦中解脱出来。这个过程，就如同自他都处在噩梦之中，虽然自己知道是梦，但在没有完全觉醒之前，理应精勤于使自他醒梦的方便。

有关这类辩论，在一些对中观教理似懂非懂的初学者之间，会经常发生。有一些人刚刚接触中观空性理论，分不清世俗与胜义，因而常常会生疑：“既然一切法都是空性，那为什么要积累资粮呢？那何来的因果业报？……”对这类问题，如果能系统学习中观，那当然会毫无疑虑，但现在汉地学佛者中间，中观教法基本上失传了，有些人没有传承，只靠自己的分别念去理解，结果闹出很多谬误。所以，大家要对这些问题系统闻思，在学习中观时，初学者应分清二谛，龙树菩萨在《中论》说过：“若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。”这些法义在《中论》第九品中有系统阐述，希望有志者各自努力！

子二、（于彼妨难）：

悲心引众苦，何苦强催生？
若愍众生苦，自苦云何增？

悲济众生将为自己引来很多痛苦，为什么要强行激发悲心呢？如果菩萨一心愍念众生之苦，那么自己的痛苦怎么会增加呢？

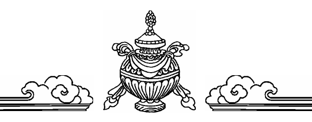
在等观自他过程中，修持者因其他众生的痛苦而心生大悲，这时自己心里也会生起一些苦受，比如说修行人看到恶道众生的惨状时，会忍不住伤心流泪，内心生起悲愍。这种悲心所引发的，当然也是一种痛苦，既然是痛苦，那为什么要主动使自己受这种苦呢？自己陷身

轮回之中，痛苦已经够多了，没有必要再自寻苦恼，苦上加苦吧！确实，众生陷身于轮回中，日常中各种各样苦恼谁也免不了。上至大国王，下至贩夫走卒，各有自己不同苦恼，有些人虽然在表面上日子过得很好，其实他们内心烦恼很重，在这个世界上，没有一点苦恼的众生可以说绝不会有。我们陷身于重重苦恼中，如果还要等观众生的苦痛，那无疑要引生一些苦受，就像我们有些人看见道友生病时，马上会哭起来，觉得很心痛，有些道友听到外地受到水火战祸等灾难，也会心情沉重……既然如此，那自己为什么还要主动去观修自他平等，引生悲苦呢？

对这类妨难疑惑，寂天菩萨在此作答说：事实刚好相反，如果菩萨一心悲愍众生之苦，他自己的痛苦怎么会增加呢？从表面上看，观想自他平等而生起大悲，以此他人的痛苦也会使自己生起难忍苦受，但这种苦受与众生的业苦相比起来，根本算不上什么苦。如果我们真正能平等地观待自他众生，生起平等大悲心，那么对六道众生的痛苦必然会有些许了知，自己必定会为解除他们的苦难而勇猛精勤，不畏一切苦行。如《入中论》中所说：“观他地狱等众苦，了知自苦极轻微，为断他苦而精勤。”生起了这种大悲心与精进的大乘修行人，哪儿还会顾虑自己的痛苦是增是减呢？有些人也许有怀疑，但只要观察世间有些母亲对儿子那种关怀之情，便可消除疑虑。一个慈爱的母亲，她为了解除儿女的痛苦时，对自身苦痛劳累乃至生命，都不会有任何顾虑。更何况一个真正发起了大悲心，将一切众生都视为唯一爱

子的菩萨，他更不会考虑自身之苦，而且他也会清楚地知道，自己所受的苦痛，与地狱等恶道众生比起来，根本不算什么痛苦，甚至可以说是安乐。

从另一方面而言，以自他平等观而引生对轮回众生的大悲心，决不会为修持者带来痛苦，只会为修持者消除痛苦，带来无上安乐。修持者执著众生的痛苦而生起难忍之心，这种心念即是大悲心。龙树菩萨在《大智度论》中说过：“大慈予一切众生乐，大悲拔一切众生苦。”等观自他之苦，而生起愿解除一切众生痛苦之心，这种心念并非烦恼，而是属于大悲菩提心的善法。《涅槃经》中说过：“大慈大悲名为佛性。”《观无量寿经》也说过：“佛心者，大慈悲是也，无缘大悲能摄诸众生……”这种属于佛性智慧的善法，怎么会带来痛苦呢？虽然从表面上看，自己对他人生悲心，会因他人痛苦而生起难忍之感，然而这种苦感，正是遣除自他一切痛苦的正因。有些人想：前面不是说过“苦故即当除”吗，那么这种等观自他之苦，为什么不但不除却，反而要主动去找呢？《妙瓶》中说：“前面所说的苦，是指对自他都无有意义的苦，是恶业所招感的自相之苦，而此处之苦，实际上是大悲心。”这是消除自他之苦最有力、最根本的正因，不但不应遣除，相反地，要尽一切方便加强这种“苦”，使它猛烈地生长起来。因一刹那大悲心，也能积累巨大福德资粮，给自他带来无尽安乐。月称论师说过：“悲性于佛广大果，初犹种子长如水，常时受用若成熟，故我先赞大悲心。”大悲心在成佛修持的初中后三阶段，如同生长庄稼的种子、水肥、成熟果实受用



一样。因而若欲求证佛果，证取无上大安乐者，应当努力观修自他平等，发起勇猛的悲心。

一苦若能除，众多他人苦，
为利自他故，慈者乐彼苦。

即使悲济众生会为自己带来痛苦，但是以一个人有限的痛苦，如果能取代众生无边痛苦，那么为了解救自己和其他众生，大慈大悲的菩萨将乐于承担这种痛苦。

修行人以观修自他平等菩提心，将一切众生的痛苦摄为自苦，以此而愿除遣一切众生的痛苦。在这个过程中，初学者开始当然也会因此而生起一些苦受，但是，这种苦受毕竟有限，无法与轮回众苦相比，而它所带来的义利，却无有边际。安忍修道中的苦受，是我们忏除罪障最有力的方法之一，如同月称论师所说："往昔所作恶业果，既许彼苦能永尽。"这种苦行能消除往昔所造的一切恶业；《弥勒菩萨请问经》中也说过："若发菩提心，大难天须救。"如果发起了大悲菩提心，诸天尊也会救护自己的苦难。不但如此，菩萨以大悲发心代受一切众生之苦，以此不可思议发心力，许多有缘众生的痛苦，也能得以遣除。

我们在前面多次提过，菩提心是成佛正因，而大悲心是菩提心的根因，《大日经》中说："诸佛以菩提心为正因，大悲心为根本。"自己能生起代受一切众生之苦的悲心，则能迅速地趋入解脱彼岸，解除一切众生的痛苦。《王明菩萨经》中说："大悲心是一切诸佛功德之本，也是智慧波罗蜜多之母，诸法之祖母。"因此大慈大悲的菩萨为了解除自他一切众生的痛苦，对此殊胜法门，



焉会不乐而趋之呢！

妙花月虽知，国王有害意，
然为尽众苦，不惜殉自命。

如《月灯三昧经》中说：妙花月菩萨虽然知道国王会杀害他，但是为了使众多有情获得解脱，他毅然前往说法，并殉道该国。

通过修习自他平等菩提心，大乘行人会对众生发起强烈的大悲心，甚至不顾自身受苦，而专志于解除众生的无边痛苦，论中在此举出了妙花月菩萨的公案为例证。有关这个公案，在众多讲义中有两种解释。一种观点认为，此公案中，妙花月菩萨弃自身不顾，而尽力去解除众生之苦，这说明了"慈者乐彼苦"；另一种观点认为，妙花月菩萨明知自己将会受到残害，国王也会因此而堕落，但这仅仅是两个人的痛苦，而以此有限且暂时的痛苦，可以换来大量众生的安乐，这个公案所说明的是菩萨能以"一苦"除遣"众多他人苦"，因此菩萨何乐而不为呢？

妙花月菩萨的公案出自《月灯三昧经》。经中说在久远之前，有一位宝月莲王如来出世，在其教法即将隐没之前，那时有一个国家叫具宝王国，国王叫勇施王。勇施王是一位禀性粗恶、秉持邪见的国王，他对佛法不具信心，而且将国中七千名菩萨全部驱逐出境。七千位菩萨迁移到普贤森林中，依止妙花月菩萨精勤修习，妙花月菩萨也经常为他们传授佛法。这样过了很长时间后，妙花月菩萨在某一天，以神通作观察，发现具宝国有许多众生因缘已成熟，如果自己去传讲佛法，可以使

他们生起等持，证得不退果位。他将计划告诉了普贤森林中的眷属们，而眷属们都知道这种做法必须以生命为代价，于是纷纷祈请菩萨不要去，妙花月菩萨告诉眷属们说："如果为了保全自身，而放弃众生利益，那绝对不是佛弟子。"然后不顾一切地来到具宝国，在七天之中，妙花月菩萨不进任何饮食，白天为无量众生宣讲佛法，使千百万俱胝众生生起了等持，证得不退果位；晚上菩萨不停地转绕如来的指甲塔。勇施王发现后，生起了极大嗔怒，命令一位叫能乐的刽子手，用各种凶器将菩萨的身体节节肢解，菩萨从容地殉身该国。当时菩萨身体中流出了白色乳汁，天空布满彩虹，显出了许多瑞相，国王见后生起极大后悔心，他命人将菩萨的法体作塔供养，自己在塔前经常供养忏悔。

像妙花月菩萨那样不顾自身痛苦，而立志解救轮回众生的菩萨，大家通过经论、传记与现实生活，也许都有一些了知。那些已得生死自在的高僧大德们，在十年动乱中忍辱负重地生存着，将宝贵教法遗留下来，传给了我们，这就是菩萨们修持大悲心的利益。因此，我们应断除任何争议、疑惑，积极投入自他平等菩提心的修习。

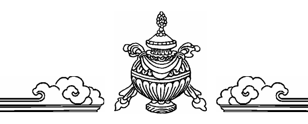
子三、（如是修习之功德）：

如是修自心，则乐灭他苦；
恶狱亦乐往，如鹅趣莲池。

像这样修习等观自他而成熟悲心的菩萨，定会乐于消除其他众生的痛苦，甚至为了利乐无间地狱众生，菩萨也会欣然而往，如同天鹅欢喜地趣入莲花池一样。

如上精勤修习自他平等菩提心，修行人能很快生起修心功德。首先，大乘修行人如法修习自他平等心之后，会生起"乐灭他苦"的悲心，甚至为了解除地狱众生的痛苦，自己也会如同天鹅趣入莲花池一样，毫不犹豫地前往地狱。对初学佛法的凡夫修行人，这种大悲心确实是很难想象，有些人不要说发这种善心，在平时要生起给乞丐留下一碗饭的善心，也做不到，那么自己可以想想，这之间距离有多大呢？但有些人不要过于自卑，堕于自轻凌懒惰之中。虽然说现在自己生不起这样的大悲心，但是如果能认识到这点，而自心能够随意改造，能以恒心毅力去串习，自心一定可以得到堪能，生起猛烈大悲菩提心，得到这种不可思议的功德。

菩萨为大悲心所催，精勤地利益众生，解除众生的痛苦，在此过程中，他并没有任何勉强或畏惧痛苦，而是充满着欢喜安乐，即使是往赴无间地狱，他也会如同天鹅趣入莲池一般。因为外境任何痛苦，也伤害不了心怀大悲的菩萨，《经庄严论》中说："勤于利他大悲性，入阿鼻狱甘如饴，纵有是苦为他故，所生诸苦何足怖？菩萨圣众无苦楚，初于修慈所生苦，心中虽起大忧惧，证已则生大欢喜。"龙树菩萨也在《菩提心释》中说："若人修悲已坚固，愍诸众生所受苦，不惜弃舍妙禅悦，欣然往赴无间狱。"已证得这种殊胜功德的修行人，在历史上也曾有过许多，如噶当派的金厄瓦格西，生前一直发愿要到地狱中救度众生，可是在圆寂时，面前显现了清净刹土的境界，于是他非常失望地喊："不，我要去的是地狱……"愿我们也能迅速证得这种功德啊！



有情若解脱，心喜如大海；
此喜宁不足？云何唯自度？

如果有情解脱了轮回痛苦，菩萨心中的喜悦一定会像大海一样深广无际。这样的喜悦难道你还不满足吗？为什么要追求独自寂灭解脱之乐呢？

生起了自他平等菩提心的菩萨，会时时刻刻护念着一切有情，如果有情获得了解脱，从三界火宅痛苦煎熬中摆脱出来，他会为此生起无比的欢喜心。这种欢喜，一般人无法想象，也无法形容，其深广不可测度如同大海一般。菩萨度脱众生的意愿十分强烈，在前面我们引用《经庄严论》中的教证说过，大乘菩萨唯一所求即是利乐众生，如果这唯一意愿得到了实现，那么他怎么会不为此而高兴呢？这种快慰安乐超越了一切，有了这种大安乐，菩萨绝不会舍大求小，追求个人解脱的寂灭之乐。个人解脱寂灭之乐，与三界众生究竟解脱大安乐无法比拟，而执一切众生为己的菩萨，他能享受如此大安乐，那怎么会去追求渺小的个人解脱安乐呢？《入行论大疏》中也说："乏味解脱何足求。"相对所有众生的解脱安乐，个人解脱之乐是乏味的，这种乏味解脱何足希求呢？希求个人解脱安乐，是大乘道的障碍与歧途，《经庄严论》中说："为有情故处地狱，剧苦不伤诸佛子，厌有求寂住小乘，能障智者诸行善。智者虽常处地狱，不障清净大菩提，二乘清凉自利益，得乐虽妙障菩提。"菩萨以自他平等相换菩提心修法，极力避免自己堕入小乘险道，一旦成就了大悲菩提心之后，菩萨在究竟解脱菩提道上也就清除了堕入求个人寂灭的障碍，而且也会



享受到无比安乐，这种安乐比起二乘行人的寂灭之乐，不知要深广多少倍。因此，修行人为什么要独自追求个人解脱之乐，而抛弃三界众生解脱的大安乐呢？舍大而求小，这不是我们应有的选择；而且得到了小乘道的暂时安乐，最终仍需回小向大，重新步入大乘法门修学，那我们又何必去舍近道而走远道呢？

修持自他平等菩提心的利益十分巨大，以此所证得的大安乐，也非独自追求寂灭的修行者所能比拟，如果大家都明白这些功德，就可以在内心渐渐断除唯求自利的执著，将那些"我的修行，我的解脱，我的利益"等等，渐渐泯灭在追求所有众生解脱安乐大海之中。各自反省内心，如果自己时刻都在为众生利益着想，那即是菩提心成熟的验相！

故虽谋他利，然无骄矜气。
一心乐利他，不望得善报。

因此，菩萨虽然不停地为众生谋福利，但绝不会因此而骄矜自满。菩萨一心一意地乐于利他，而不夹杂任何得善报的希冀。

成熟了自他平等菩提心的菩萨，时刻围绕着利益众生而精勤不息，但他自己绝不会因此骄慢自满，认为自己有很大功德，而志满意得。大家可以现量看到法王如意宝的菩萨行为，他老人家日夜为众生操劳，为了度化众生而不顾自身一切，但他从来没有过一丝一毫慢心，从来没有说过一句自己有如是功德的话，这就是菩萨的一种特征。自他平等菩提心已成熟的菩萨，全部心意都专注在利益众生事业上，他除了为众生得安乐而欢喜

外，对自己方面没有任何企求善报的念头。菩提心所带来的这些功德，一般凡夫难以想象，凡夫做任何事情，都会先考虑自身利益，如果偶尔帮助他人，也会以此而标榜自己，以提高自己的声誉。而大乘修行人通过修持自他平等菩提心，消除了一切自利自慢烦恼，除了利益众生外，菩萨别无所求，他们真正做到了“全心全意为人民服务”，以无我精神而全体投入利益众生的事业。这种善行，也是一种无我智慧的体现，而成就这种智慧的根本因即是自他平等菩提心。所以，菩萨在一心利他的修行中，也能自然地成就自利。《入行论大疏》中说：“普令无余众生现证已，自身顺带亦得如来果；情难自禁利他大悲德，诗人妙笔唯能赞少分。”一心一意沉溺在追求自利之中的修行人，不但无法成就广大利他功德，而圆满自利亦无法获得，对比之下，大家对自他平等菩提心的利益，可以明白少许吧。

我们在三界轮回中浮沉了无量无边的时间，虽然始终都在追求自我利益，而结果呢？只是无有边际的漫漫痛苦。现在善业现前，自己遇到了殊胜的大乘教法，如果能依教奉行，精勤地观修平等菩提心，将渺小的“我”彻底投入到利益无边众生的事业之中，则自我分别妄执自然泯灭于广大利生功德海中，而自利事业于无求之中也会得到圆满。上师如意宝在《胜利道歌》中说：“若欲长久利己者，暂时利他乃窍诀。”对这些大乘佛法窍诀，我们要经常思维、观修，以大信心祈求传承上师们的意传加持。关于祈求意传加持，请大家注意，宁玛巴历代成就者，皆是得到传承上师意传加持而成就。我们

要成就自他平等菩提心，也必须以清净信心祈祷历代传承上师加持，使上师密意智慧融入自心，这样自相续中那些我执无明黑暗，方可被遣除，而自他平等菩提心，也就会如同清晨中千叶莲花会遇灿烂日光一样，冉冉地盛开。

癸三、（摄义）：

微如言不逊，吾亦慎防护；
如是于他苦，当习悲护心。

对自身痛苦即使小如他人的不逊言词，我也会谨慎防护以免受伤害；同样，对于他人的任何痛苦，我也应该平等地修习慈悲爱护之心。

前面广说了应修自他平等菩提心的道理，也破除了种种疑虑，阐述了修习自他平等菩提心的功德，以此我们自然会生起修习愿望。但如何具体修习自他平等菩提心呢？此偈所说的便是应如何修习的方法——以防护自己痛苦的态度，去修习悲护他人之心。

凡夫对自身所遭受的痛苦，非常执著，只要有能力，对任何痛苦都会谨慎防护，即使这些痛苦微不足道。像一句不逊之词，一个黑脸，无意之间挨挤等等，在遇到这些时，自己马上会作防护，消除苦受，这是每一个凡夫俱生而来的习惯。华智仁波切也说过：凡夫于虱子叮咬的痛苦，都无法忍受，会立即做防护。我们都有这种防护痛苦的习惯，而且现在也知道了自他平等的道理，因此在修习时，应该将一切众生的痛苦，视同自身的感受，去修习慈悲爱护之心。自己可以利用日常中的种种遭遇，反复地串想：我自己对此有如是感受，是如此的

对待痛苦，那么别人也肯定愿意如此，我为什么不去同样为他防护呢？这是初学者最殊胜的方便法门，也是我们可以在生生世世中修持的甚深法门。帕单巴尊者当年也是这样教导弟子的：你自己想什么，别人也会如此，尽力修自他平等菩提心吧。

将他人的任何痛苦，完全当作自身的苦受，而生起悲愍防护之心，我什么时候才能达到这种境界呢？大家对照自心，看看自己离这种境界还有多大距离，如果觉得自己离这种境界还很远，那就请你务必励力于此，将自己的心念行为全部投入，精勤串习。这是我们进入大乘法门，取证解脱安乐的必经之路。希望有缘听闻到这些正法的修行人，不要停留在文字口头上，而应将这些融化在内心，在行动上去实际修习，每天哪怕只忆念一两分钟，去帮助他人解除一两件小困苦，长期如此，大悲菩提心一定可以得到成熟。藏人有俗话“一切世间事，不断习惯无不成”，汉地的古人也说“千里之行，始于足下”，希求大乘安乐果者，当如说努力！

壬二、（自他相换修法）分二：癸一、以理而略说；癸二、广说修法。

癸一、（以理而略说）：

如亲精卵聚，本非吾自身，
串习故执取，精卵聚为我。
如是于他身，何不执为我？
自身换他身，是故亦无难。

就像父精母卵聚合而成的受精卵胚，本来不是我的身体，但因无始以来俱生我执串习的原因，自己错误地将它执取为我。同样，由其他精卵聚合而长成的他人身

体，为何不能观为我呢？以自身替代他身受苦，按道理不应有任何困难。

自他相换是在自他平等菩提心基础上，更进一步生起的菩提心，其修法即是将众生的痛苦由自己代受，将自己的安乐奉献给一切有情。以自身安乐去交换他人的痛苦，这种修法需要将自身观为他身，他身观为己身。也许有些人会想：这不可能吧，别人相续中的痛苦与自相续中的安乐，怎么可能实际交换呢？众生身心相续不同，不可能相换，这是世俗规律嘛！

这种想法不能成立，在世俗中，有些东西虽然不属于自己，但只要习惯了，就会自然地成为自己所执著的法。比如说欲界人道众生，首先是一种无有形质身体的中阴心识，投入母胎中的受精卵。这个受精卵由父精母卵交合而成，并非自身，但它在母胎中不断地长大，经七个阶段成形为人身而出生长大。这个聚合体唯是父精母卵交合而成种子，吸取母体营养而长成，哪儿存在着属于我的东西呢！可是由于俱生无明的串习，我们牢牢地执著它为“我”，执著这是“我”的身体，“我”的手脚、内脏、眼鼻等等。由于串习，我们能将本非我的东西执著为我与我所，既然这种习惯能串习成熟，那么修习自他相换菩提心，将众生执为“我”，这又有什么不可能呢？所谓的“我”，本来就是一种分别念串习而成的法，而且分别念可以随意塑造不同法，那我们为什么不可以为了自他的永恒大安乐，去修持自他相换，将众生执为己身，将己身执为众生身，以达到代受众苦，予众安乐的目的呢？只要去主动串习，这种相换一定能够

成就。在佛教史上，真实成就了自他相换菩提心的修行人,有过很多。这些大修行人以短短时间内的努力观修，真实地达到了自他相换境界，能以自身代受众生痛苦，以自身安乐施予众生，那我们为什么不可以成就这样的功德呢？既然能够将父母所生、本非我的身体执著为“我”，而同样将这种习惯力量，加以理智地引导控制，去塑造另外一种“我执”，将所有众生执为“我”，那也理所当然能够成功。

以自身替代别人受痛苦，这并非一般凡夫所想象那样是天方夜谭，也没有非常大的困难。佛经上说：“是故不论真或伪，凡事若经久串习，串习力达圆满时，不思亦能生是心。”任何一件事，都可以串习成为习惯，我们每一个众生，不是已经将“我”与“我所”串习得炉火纯青，不思而现吗？那么现在也可以去串修任何一种习惯，只要天天修习相换，到时自然会把一切众生的痛苦执为自己的痛苦。

我们的心非常奇妙，它可以随意改造，只要给它订个目标，然后反复观修，就一定可以达成这种目标。《胜莲经》讲了一个公案，说以前在鹿野苑有一个婆罗门女，时常观想自己是老虎，后来有一天，她果然变成了老虎，将当地居民全部吓跑了。龙树菩萨有一个弟子，也曾观修头上长角，结果真的长出了一个角，类似公案，大家在现实生活中，也许亲眼见到过。这一切都说明：自心可以造一切。虽然自己现在无法达到自他相换的境界，然而只要用心串习，这也并非有不可逾越的困难。我们中的一些道友，悲心已修得不错，他们见到别的众生受

苦时，自心马上会紧张难过，身体也会颤抖起来；有的道友在看见一些老乡用石头打狗时，自己的身体也会抽搐，有痛不可忍的感觉，如果再进一步串习，自他相换的境界应该是不远了。

有些人不要认为，这种修法不那么重要，华智仁波切说过：“如是自他相换菩提心者，乃入一切大乘法之道，所修究竟无倒心要。”这是我们入大乘之唯一门，也是究竟的法要，如果没有成就这种菩提心，不可能得到什么成就。所以，我们应励力祈求传承上师加持，在日常中，乃至在一呼一吸之间，也观修自他相换，能够如此，则一定可得成就！

有关前面两颂，各论师所作的科判不同，在《入行论大疏》（智作慧论师著）与遍照护论师的注释中，此两颂仍释为等观自他的内容；《佛子正道》（贾操杰论师著）、《妙解大海》（无著贤论师注）中将前六句划分为自他平等的内容，后两句作为自他相换的内容；而威月论师与华智仁波切、根霍仁波切则将两颂判为自他相换的内容。不管怎样，这些只是理解角度不同而致，如果包括在自他相换的内容中，这两颂显得更容易解释。

自身过患多，他身功德广。
知己当修习，爱他弃我执。

自身，是众多祸患的渊薮，他人是广大功德之源，认清这个道理后，就应当精勤修习断弃对自身的执爱，而慈爱他人。

众生沉溺轮回，饱受痛苦折磨的根本原因，即是无明我执。由于这种罪恶的妄执，我们执著“我”与“我

所”，分别自他亲怨，以此而造下无边贪嗔恶业。因此这种“我”，实际上是一切祸患的根源，很多高僧大德都把它比喻成“毒根”，《学集论》中说：“谓一切我爱，第一之苦本。”如果希求解脱，必须从根本上把它铲除。而他人，实际上是一切功德的源泉，在前面的内容中我们也讲过，众生是修行人成就六度的根本助缘，如果修行人能恭敬慈爱其他众生，则能迅速忏除业障，积累巨大资粮，生起证悟成就的功德。因此，修行人了知自他利害关系后，应当全力以赴地修持自他相换菩提心，彻底断舍我执，而慈悲地为众生拔苦予乐。这是大乘佛法中所有修行人的共道，也是传承上师们的一贯教导。金厄瓦格西说过：“世间人对自我特别护惜，但是修行人对自我应予以抛弃，而不能与世人的行为相同。世人为了‘我’在争先恐后的堕落，他们一切作为，一切琐事全部是围绕着‘我’，而修行人希求向上解脱，所以自己应反其道而行之，应该全部为了利益他人，否则修行人怎么能称之为修行人呢？”恰卡瓦格西也说过：“自己是一切过失的来源，他人是一切功德的来源。”

大家对这些教言，如果能从内心深处生起感触，就一定会精勤修习“爱他弃我执”。但是凡夫人都有各自不共的障缘，首先在道理上，有些人很难完全深入了解，因此我们必须反复思维观察。大家回顾自己的日常生活，无疑是少不了痛苦困顿，而这些苦难的来源，只要略加分析，大家都会找到其祸首即是我执。比如说别人指责了你的过失，或者无意之间与你发生碰撞，这时候如果你有“他对我不恭敬”、“他伤害我”等等之类我执

分别，心里马上就会生起嗔恨，引生很大的痛苦。如果自己能看破“我执”，像传承上师与历代高僧大德那样，视自身如草叶，别人即使拿凶器一块块砍割身肉，也不会有任何怨恨苦受。因此，对这种无边祸害之源的分别妄执，自己必须先从理论上深刻地认识其过患。慈悲护照众生，是一切功德之源，这一点在第一品已有广说，而且大家看看历代成就者是如何舍己爱他，如何将自身完全投入于利生事业，以此而得到成就，便可明白利他的功德。虽然我们是凡夫，但只要能从道理上反复思维，先明白利害关系，自心一定可以对利他舍己的自他相换菩提心生起意乐，趋入利他修行之中，因为我们毕竟都厌恶轮回众苦，而希求无上的安乐。

癸二、（广说修法）分三：子一、总说相换法；子二、分说对治区别；子三、换已如何修持。

子一分四：丑一、取受他者；丑二、舍自爱；丑三、自他为主之德患；丑四、是故必要相换。

丑一、（取受他者）：

众人皆认许，手足是身肢。

如是何不许：有情众生分？

每个人都会把手脚等肢体当成为身体的一部分，那么为何不同样把每一位有情，都当成众生的一部分而保护呢？

三界众生的数量无有边际，如此多的众生，修行人应全部执著为自己而取受痛苦，有些人一想到这里，也许马上被吓坏了，无法发起修习自他相换的信心和勇气。因此，作者耐心地从各个方面作引导，使初学者消除疑虑。众生数量虽然非常多，但只要习惯修相换也就

没有任何困难，比喻说每一个有情的手足等肢分虽然有很多，然而众生不是都已习惯于同样执为自己的身肢吗？大家看看身体，并非是一样东西，而是由手、脚、头、胸、腹、五脏六腑等等，众多不同支分聚合而成。虽然这些肢分各不相同，比如头有头的外相和结构，足有足的外相和结构，各自之间有很大差异，然而人们以一种习惯观念，将这些不同的个体统统执为“我的身体”。当手受伤时，我们会觉得“我的身体”受伤了；头痛时，我们会觉得“我的身体”不舒服；肚子痛时，我们也会觉得“我的身体”病了……虽然是不同部位发生了病痛，但我们都能以“我的身体”这种分别念来感受，以此而统统加以保护执爱。同样，众生数目虽然很多，然而都是有情，为什么不可以同样地执著为“我的众生”呢？这种执爱以智慧方便加以引导串习，很快就可以成熟。到时如同自己能感受到自身肢分的苦乐一样，娴熟于自他相换的修行人，也一定可以感受到每一个“我的众生”之苦乐。

于此无我躯，串习成我所；
如是于他身，何不生我觉？

因长久串习，在无我的身躯上竟然产生了“我”的错觉，同样对其他有情观修为我所，为什么不能生起我的感觉呢？

从我们身体每一个部位去观察，不可能找到一个“我”，从整体去观察，也没有一个“我”。如果有“我”，那存在于什么地方？是什么模样？有多大多长？这些观察方法，前面也介绍过。虽然以理观察，身体任何时

候都不存在“我”，然而众生由于无明串习，将这些无我的东西统统执著为“我”与“我所”，当身体支分发生病变时，都会执著为“我痛”、“我病了”而加以护惜。这些都是习惯导致的结果，假如没有我执这种习惯执爱，那么当手脚这些四大所成的器官发生病变时，如同外境木板石头一样，我们哪会有什么痛感呢？既然自己可以对这个本非有我的身体串习成熟我的感觉，那么对其他众生，以理智引导加以观修，统统执为“我的众生”，久习成性，自然也就会生起“我”的感觉，对他人生起“我”的执爱。那么当他人感受痛苦时，自己要修习自他相换，代受他的痛苦，解除他的痛苦，也会如同我们感受到手脚的痛楚，而会想尽办法去消除苦受一样，毫无困难。所以，修习自他相换、慈爱他人，并非什么玄奥难解的问题，只要以理智加以引导、串习成熟，对三界一切众生都可以同样生起“我”的执爱，如同我们凡夫现在对自我执爱一样。这种同体大悲生起时，菩萨即以众生苦为苦，以众生乐为乐，根本不会存在凡夫那种狭隘愚昧的我执，那时候，菩萨怎么不会悲护一切众生，循声救苦、应求而至地满足众生的无害心愿呢？

针对我们现在的凡夫境界，菩萨的这种悲心确实是不可思议，但是相信只要努力，世上没有办不到的事情，视一切众生如己的菩提心一定可以成就。

故虽谋他利，然无骄矜气；
如人自喂食，未曾盼回报。

因此菩萨虽然一心为人谋利，却无丝毫骄矜之气；就像自己给自己喂饭一样，从来不会希求回馈或善报。

如上所言，菩萨观一切有情如自身，最后一定可成就自他相换菩提心，对一切有情生起自身之感，如同我们对手足肢分的感觉一样。成就了这种大悲菩提心的菩萨，他必然全力以赴，为众生解除困苦、谋求福利而毫无厌嫌傲慢等分别妄念，因为菩萨在做这一切时，完全当成了自己的本分事。自己本来就应该做的事，无论做多少，就像我们为了自我生存而做事一样，无论有多大成绩，那又有什么可以值得骄傲呢？《经庄严论》中说："修得自他平等心，甚或爱他过己心，则视他利重于我，所有利他皆自利……佛子喜爱诸有情，慈愍利心无厌悔，等观自他故不矜，苦海慈航事稀奇。"

菩萨不但不会因广大利生事业而生骄矜傲慢等分别心，甚至连希求回馈或善报的心念也没有，这也是因为菩萨串习成熟了自他平等相换菩提心，而将一切利生事业完全当成了本分事，如同众生自己吃饭一样，哪会有希望肚子等给自己说声谢谢或以此而得到善报的分别念呢？图美仁波切在《佛子行》中说："获得菩提身尚舍，何况一切身外物，故不图报异熟果，慷慨布施佛子行。"

我们经常能看到一些高僧大德，他们利生事业非常广大，可是他们从来不会有贡高我慢的烦恼。在利生过程中，高僧大德根本不会顾虑生命、名誉、地位、财产等等，以自身一切投入其中，可他们的期望绝不会是为了自己，为了赢得某种回报。如法王经常说："我现在人老了，身体很不好，住在人世的时间也不长了，对自己来说，眷属多少又有什么关系呢？只不过是希望你们

能够多得一点传承上师的加持，在最后几年中，希望你们能够精进闻思修习……"经常想想法王如意宝的言行身教，对菩萨的自他相换菩提心，一定会生起定解与希求。

微如言不逊，吾亦慎回护；
如是于众生，当习悲护心。

对微如他人不逊言词的痛苦，我也会谨慎小心地防范以免受伤害，对众生的任何痛苦，我也应该同样地对待，常修慈悲和爱护。

此偈与自他平等菩提心内容中的摄义偈，词句基本相同，但是意义与目的却不同。前偈是劝导我们当如自己护苦一般，平等地观待他人，对他人的痛苦生起等视之心；而此处所言的是我们应如保护自己一样，悲护他人的一切痛苦。

修习自他相换菩提心的修行人，在修习过程中，应如自己在平时回护任何微细痛苦一样，对一切众生的大小痛苦，一一加以慈悲地解救防护。自己利用日常中每件小事，不断地串习，成熟护他如己的悲心，这就是自他相换菩提心在日常中如何具体修习的方法。也许有人觉得这个内容很简略，然而法义不在言词深浅，而要看自己能否去如实修持。恰卡瓦格西曾问夏热瓦格西："我见过'亏损失败我取受，利益胜利奉献他'的法句，不知此法深浅如何？"夏热瓦格西回答："尊者，如果你不想成佛，则此法也就没关系，如果想成佛，则除此之外更无方便。"恰卡瓦格西依此专一观修六年，彻断了我执。如果我们也能时刻牢记本论中这个教言，以悲心

防护代受众生在日常中的任何苦难，从微至巨，渐渐熏习，不出数年，大悲菩提心无疑也会成熟。这种修法很简单，却是成就菩提的最胜方便，因此，如果你想真实地修行，对此为何不勤加观修呢？虽然作为凡夫，我们无法像那些登地菩萨一样，恒时对众生充满着悲护之心，但自己首先在一天之中，对其他众生发一次悲护心，肯定能做到吧。比如说早上起来时，自己觉得很冷，如果能想想："天气真冷啊，那些在野外栖息的动物，肯定冷得很难忍，但愿这些父母众生能得到如同我房子里那样的温暖，让我替他们受冷冻吧……"然后开始替它们念经回向。一天天渐渐坚持不懈地串习，习惯成自然，最后浓郁的大悲心便会恒时充满自相续，自己名副其实地进入大乘菩萨行列。

怙主观世音，为除众怖畏，

涌现大悲心，加持自圣号。

因此，大悲怙主观世音菩萨，为了消除众生畏惧大众等不安恐慌，慈悲地加持自己的名号，使称念圣号者获得平安宁静。

已证得护他如己的菩萨，对轮回众生的任何微细痛苦，都会慈悲地予以消除、防护，这其中最明显的例证，莫过于大悲怙主观世音菩萨。菩萨甚至为了防护胆怯众生临众心慌等种种不安畏惧，而以大悲加持名号，使称念者、闻者皆能获得平安宁静。《学集论》中引《观音解脱经》教证云："以我所作一切善根平等回向，令诸众生离堕落怖……令诸众生离大众威德怖"等十八种怖畏；在《入行论大疏》中也引经说："遭受别人讥毁之

有情，若能持诵我的名号，我将予以加持，使彼等不生一切苦；甚至于面临大众也不会恐慌。"有关观世音菩萨大悲救护众生的教证，在《法华经·普门品》、《楞严经》中比较详细；在《华严经》中观音菩萨也说过：若人能三称自名号，能除一切怖畏。现实生活中，观世音菩萨循声救苦的广大灵感故事，相信每个人都知道不少。以观世音菩萨的这些功德，足可以证明大乘菩萨修持自他相换菩提心，最终能真实防范消除一切众生大大小小的痛苦，如同我们凡夫防护自身痛苦一样。

不唯是观世音菩萨有如此的大悲护生功德，一切圆满成就了大悲菩提心的佛菩萨，也同样具有这种功德。藏文大藏经中的《胜幢经》里，本师释迦牟尼佛对比丘们说："诸比丘，汝等若住树下、山洞、兰若……若时心生怖畏，当忆念佛陀名号，即可遣除一切违缘。"我想这些教证对大家非常重要。如果以后在自己心里有怖畏生起或遇到人与非人违缘，无论何时何地，大家都应至心称念本师释迦牟尼佛、大悲观世音菩萨等圣号或心咒，祈祷加持，消除怖畏违缘，只要能做到一心祈祷，圣尊们的加持一定会得到。现在有些愚痴人说："我念了很多，但没有作用……"注意，这种问题关键在自己的信心与恒心，圣尊们加持是无偏的。有些人因业障，信心、恒心不够，因而暂时无法现前得加持之相，这就如同久病之人在开始服药一样，虽然暂时无法现前疗效，但并非药没有作用，而是病情太严重了，最好的药也无法立竿见影，马上就消除它。我们在无始劫轮回中积累了深厚的罪障垢秽，这些罪障以我们现在的修行智

慧，暂时无法顿然消除，因此不得不感受一些暂时的违缘痛苦。有些人或许因此而生疑："为什么我一边祈祷圣尊，一边还要感受痛苦呢？"这些人应仔细反省，看看自己的信心、智慧、悲心到底如何。如果能以大信心勇猛祈祷上师三宝，加持自己生起真实的大悲菩提心，则恶业涌现之相定可得以消除。

闻名昔丧胆，因久习近故，
失彼竟寡欢，知难应莫退。

以前连听到名称都害怕的事，由于长久亲近串习，现在偶一失去，反而会觉得忧闷不乐，所以要耐心修习，千万不要知难而退。

有些人虽然对自他相换菩提心生起了信心，但是作为凡夫，仍会抱持着一些疑虑：修菩提心成就的功德真是了不起啊！但像我这样的凡夫，要生起太困难了，所以，我还是早点知难而退……

针对这种疑虑，作者用此偈作了回答。在解释此颂时，对"闻名"一词有两种不同观点，贾操杰大师、根索曲扎仁波切等论师认为，这是指"听闻到怨敌之名"，是以譬喻来劝导修行人放弃对自他相换菩提心的畏惧心。闻敌名而心惊，这是世人常遇的事情，有些人因仇敌势力十分强大，自己一听到名字都会害怕。后来因缘转变，与仇敌泯灭了怨仇，双方关系渐渐和好，终至和睦相处，变成了亲友，一旦偶尔见不到面，心里反而若有所失，非常挂念。从害怕某人到时刻不愿离开某人，其转变过程并非很困难，只要努力创造条件，最凶狠蛮横的仇敌都可以变成亲友，这一点大家都见过，或许也

有过亲身感受。而修习自他相换菩提心也是如此，虽然首先觉得很困难、很害怕，但一旦串习适应之后，自己会时刻不愿离开，所以不应觉得有困难，就畏缩退避，失去修习的信心与决心。

帝贤论师与根霍仁波切等有另一种解释方法，认为此颂中的"闻名"，即是凡夫修行人最初听到修习自他相换菩提心之名。一些人听到这种法门，需要以自身安乐去换取他人的痛苦，马上会心生畏惧，甚至胆战心惊，觉得自己永远无法修成，而实际上，经长久观修后，自己会时刻不愿离开这种心愿，一旦稍有失离，反而会闷闷不乐。所以，修行人不要认为成就自他相换菩提心难度太大，而失去积极修习的信心，或退失自己的发心。

在座四众弟子，我想都应当反复思维这个颂词的内容。虽然作为初学者，大家都有厌离痛苦之心，开始学习大乘法门时，内心阻力也很大，但这些只是暂时困难，如果能实修，世上没有学不会、适应不了的难事，我们不是从不会走路、不会说话的婴孩，锻炼成为了今天的出家人吗？俗话说"万事开头难"，只要迈出了第一步，接下来的过程也就会顺理成章地成就。我看很多人只是坐在经堂里，用耳朵听完了这些就了事，并没有用心去想，没有在实际中修习，因而自己仍然随顺轮回恶习，把他人看成仇敌一样，而强烈地执著自我，这样下去永远得不到成就。修行人，请常处卑下，恭敬众生，如说奉行吧，这样自他相换菩提心才有可能生起、成熟。

若人欲速疾，救护自与他，
当修自他换，胜妙秘密诀。

如果有人想以迅速有效的方法，救护自他众生以免除一切痛苦，那他应当修习自他相换菩提心这种殊胜秘密的成佛妙诀。

每个真正的大乘修行人都想尽快地救护自己与他人，使自他迅速从轮回苦海中解脱出来。这种大乘修行人必备的愿心，要付诸实施，当然得靠一定方法，虽然大乘佛法中有众多法门，但最为胜妙、秘密的窍诀即是自他相换菩提心法门。大乘道最为根本、深奥的法即是菩提心，若能发起菩提心，精进串习自他相换，即可迅速获得二利。华智仁波切在《大圆满前行引导文》中说过："自他相换菩提心一度于相续中能生起者，即能净除多劫罪障，圆满广大福智资粮，当成解脱恶趣、恶生、邪堕生处。"在所有法门中，哪有比这更殊胜呢？

然后自他相换也是秘密窍诀，因为这种法门非小乘种性的行人所能信解，它蕴涵着深奥法义。一般为了避免小乘行人生疑惑或恐惧，乃至诽谤，大乘修行人应极为保密地修持，将它视为秘诀终生修持，而不能随意公开宣扬。《妙瓶》中说："这种教言，是修行人秘密修持的最胜要诀，不能在别人面前炫耀，而应当在相续中修炼。"在藏传佛教中，自他相换法门，原来只在少数人中间秘密传授，一直在恰卡瓦格西之后，才开始广泛弘传。恰卡瓦格西最初见到朗日塘巴格西所作的《修心八颂》中，有"亏损失败我取受，利益胜利奉献他"两句，由此而生信心，历尽周折后，在夏热瓦格西处求得教授，专一观修六年而得断除我执。这种殊胜秘密的法要，我们现在也得到了，若有心解除自他众苦，希求证得无上

安乐者，为什么不如说观修呢？无论是想解除暂时的疾病等违缘，还是希求断除修证菩提道上的大违缘，我想这种简便易行人人可修的法门，如果自己真正能恒毅地修持，在很短时期，自己即可得到真实地受用。但现在这种末法时代，有很多人口里喊求解脱，而甘露妙药送到嘴边时，真正能服取者，却少之又少啊！

丑二、（舍自爱）：

> **贪著自身故，小怖亦生畏。**
> **于此生惧身，谁不似敌嗔？**

由于贪著自己的身体，导致我们对微小的险难也会生起畏惧痛苦。对这恐惧之源的自身，哪个智者会不当做怨敌一样嗔恨呢？

众生在轮回中，有数不清的险难怖畏，这一切怖畏的来源，并非外境，而是对自身的贪执。因为这种无始劫串习而致的颠倒迷乱习气，我们在遇到一些即使是微不足道的险难时，也会非常畏惧，比如说对爬虫、虱子、小老鼠之类，有些人一见到就会惊慌不安，或者别人只是说一句诽谤恐吓的话，自己马上就为之而惶恐不安，脸色都会变黑。根索曲扎仁波切在注疏中说："因执著自身，我们有时看见自己的影子，都会以为魔来了……"这种事件你们也许大都有过经历，有些人在月夜中走路时，往往会因自己的脚步声、影子而生起怖畏，饱受惊吓之苦。

因为执著自身，我们对生命、财产、名誉地位等等，那些本来无足轻重的东西，也产生了执爱，为此也时常处于恐惧忧苦之中。世人为生命、名利而付出的痛苦代

价，这一点我想不用多说，大家有目皆可睹。面对这些残酷的事实，我们应该反省：这些都是因执爱自身而导致，自身实际上是重重忧惧、痛苦之源。无垢光尊者说过："一切痛苦不乐根，此身极大烦恼源。"有的佛经中甚至说："身体是坠入恶趣之基石。"对这样的怖畏痛苦之源，众生因无明愚痴，竟然认贼为子，贪爱不休，以致痛苦不堪，而真正的智者，他能明察自身过患，因此怎么不会把它当成怨敌一样嗔恨呢？一般怨敌只能在短时间让自己受极为有限的痛苦；而自身的存在，使众生历劫以来，饱受着轮回剧苦。自身实际上是最为阴毒的怨敌，由于执著它而使无量众生堕入轮回恶趣，使许许多多修行人无法趋入佛法正道。夏热瓦格西说："修行人如果没有把自身看成敌人，那么最好的上师也无法利益你；什么时候真正能认识自身才是最怨毒的敌人，那外面一切因缘皆可成为修行助缘。"如果不能了解贪执自身过患，而彻底舍弃自我执著，那他就自己关闭了得加持与成就之门，永远无法步入正道。大家对照检验，如果自己尚未得到视身如仇的修行境界，要顺利地生起自他相换菩提心，那只是空想而已。作为初学者，当努力如教观修，舍弃犹如自筑牢狱般的贪执自身恶习，这是首要任务。

千般需疗除，饥渴身疾者，
捕杀鱼鸟兽，伺机劫道途。

贪爱自身的人，会千方百计地为了解除饥渴、疾病，而不惜捕杀池鱼与飞鸟走兽，甚至埋伏于道途中伺机劫夺行人。



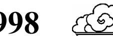
世人因执爱自我的恶习，对自身千方百计地保护，为了解除自身的饥渴寒热疾病，不惜造作种种恶业。为了满足自身的需求，世人不顾一切，为养活自身而当渔夫、猎人、屠夫……不断地残害旁生；更有甚者，为了取得钱财，到处偷盗、抢劫，无恶不作。在世界各地，渔夫、猎人与屠夫，还有行凶抢劫的罪犯，这几类人到处都是；而为了满足口腹之欲，杀害旁生的人，几乎遍及每一个不信奉佛法的家庭。这么多人在不停地造作恶业，都是因为执爱自身的恶习烦恼而造成。但是人们无论生前如何护惜自身，最终却毫无所得，而恶业却会丝毫不爽地成熟，为自己招来地狱恶趣苦果。《贤愚经》中说："戏笑杀他命，悲号入地狱，臭秽与烊铜，灌注连相续；奔刀赴火焰，劈裂碎楚毒，亿载苦万端，伤心不可录。"到那时身体是无法护惜的啊！

贪执自身有如是大过患，我们既然有缘明了，如果不顿然对治断舍这种恶习，无疑还会不停地因此而造恶业，后世感受不可思议的苦痛；而且不断舍对自身的贪执，我们也就无法生起自他平等、相换菩提心，失去了得到解脱安乐的机会。实际上自身不但招引祸患，还会断灭得安乐的机缘，因此已入正道的修行人，他们对自身视如仇敌，视如破衣服一样，丝毫不会有贪执之心。修行人舍弃了狭隘、渺小的我执后，要生起对其他众生的悲护之心，就从根本上铲除了障碍。

或为求利敬，乃至杀父母，
盗取三宝物，以是焚无间。

有些人为了财利与别人的恭敬，甚至不惜造作杀害



父母、盗取三宝财物等极重的罪业，以此而导致来世堕落无间地狱为烈火焚烧。

因为贪执自身，世人处处以满足自身欲求为重，以此不但饱受畏惧痛苦，还会因此而造作杀害旁生、劫夺他人等恶业，为后世带来无穷痛苦；更有甚者，为了一些可怜的财利、名声地位等，在即生中造下五逆重罪，以至于来世堕落无间，惨遭三界最为酷毒的痛苦。世间一些愚昧贪心粗重之人，为了得到名利甚至杀害自己的父母等亲人，这种事件自古至今都有。如未生怨王为了王权而杀父，乐行王的儿子也为了当国王而害死父亲，这些在佛经中都有记载。而在世俗史书上，杀害父母兄弟篡权夺位的国王比比皆是；在民间为了财产地位杀害父母亲人的逆徒，更是层出不穷，这种事你们或有耳闻或有亲睹。杀父、杀母是两条无间罪，而其他三条无间罪为杀阿罗汉、破和合僧、出佛身血，这些罪业也会因贪执自身名利而造下，如提婆达多当时为了控制僧团，也曾造过这些无间罪。

除此之外，还有更多的愚人，为了满足自身欲求，造作一些如盗取三宝财物的重罪，这种人现在比较普遍。三宝财物分佛宝财物，如造佛像、佛塔的资财、供品；法宝财物如经书方面的资财；僧宝财物如僧团所拥有的资财。盗用三宝财物，罪业非常重。即生造作这些罪业者，将来结果又会如何呢？造五无间罪的人，死后无间即会堕入无间地狱，这是肯定的恶报，而造作了盗取三宝财物等重罪者，佛在《大集经》中曾说过：“盗僧物者，罪同五逆，随损一毫，则与十方凡圣，一一结

罪。”这样的重罪也就难免堕落无间地狱，而且《方等经》中华聚菩萨也说过：“五逆四重，我亦能救，盗僧物者，我所不救。”若随意享用三宝财产，也会招致堕旁生的恶果，如同五台山人皮鼓公案和宝光寺僧人变牛的故事那样。

假如有一个仇敌，会为自己带来伤害乃至死亡痛苦，我们都会谨慎地远离他、避开他；而对那为自己带来无间地狱之苦的自身，我们却贪爱不休，时刻不愿舍离。这种可悲可叹的迷乱愚痴，自无始以来一直在残害每一个众生。现在既然明白了这些道理，我想大家都能够自立自强，应该从这种迷乱中摆脱出来。虽然自己无法顿时断尽这种颠倒习气，但每天在甘露妙法的浸润之下，自己那刚强难化的性格应该渐渐软化下来，每天也应观修一点祈求传承上师加持的相应法，渐渐使自心得到加持，由此而断除我执生起大悲菩提心。上师如意宝昨天在传密法时说：“一个修行人，如果对自己的根本上师没有信心，不经常祈祷，那他即使通晓三藏十二部，也不能得到圆满成就，也不一定能对众生有利益。”我想你们哪怕每天只记住一个教言，在自相续中思维思维，然后在日常中依教奉行，过不了多久，自己一定可以成为一个了不起的大修行人。

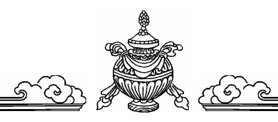
有谁聪智者，欲护供此身？
谁不视如仇？谁不轻蔑彼？

哪个有智慧的人，会去贪执爱护与供养这个身体呢？哪位智者会不把它视如怨仇呢？哪位智者会不轻视厌离它呢？



通过前面数偈的引导，大家都明白了一些执著自身的严重过患，如果是一个能明白利害得失与取舍的智者，那么谁还会去贪爱这种祸害之源的身体呢？轮回众生将一切努力都用在自身，如同大幻化网中所说那样，都是处在疯狂境界中的癫狂者，而有缘者从中觉醒后，成为一个正常人，绝不会再像以前那样去行持那些癫狂行为。我们在听闻佛法后，也应努力从迷乱偏执中清醒过来，止息贪执自身的颠倒行为。如果能成为了一个明白事理的智者，那自己也就会自然远离偏执，不再为自身而造罪，不会再去那么卖力地守护它，也不会再为它不择手段地取得衣食财富等等。真实了知自身实际上是最大的祸根之后，谁还会不把它当成仇敌而远离呢？就像我们如果明白了某个与自己朝夕相处的人，原来是出卖自己使自己饱受痛苦的恶人，那无疑会立即远离他。在世间，一般仇敌对人们伤害并没有多大，对有一定修行功德的人来说，怨敌反而是积累忍辱功德的有力助缘；可是自身却不一样，它给众生带来的苦痛，超过了任何世间仇敌所带来之苦，因此能如实明了这点的智者，对自身的畏惧，远远超过了虎狼毒蛇与一切凶敌。自己所爱护的身体，其实际面目经揭露后，如果是头脑清醒者，无疑会转变原先珍重爱护自身的偏执，转而以轻蔑厌弃的态度去对待。

很希望我们都能成为这样的智者，但是处在五浊恶世，我们所受的世俗迷乱习气熏染十分深厚，只是听闻了几个月佛法，就想得以彻底转变，可以说是不可能的事。所以，我讲法时把重点放在对治各人的习气方面，



反复劝请大家多观修、多思维，以期能从中得到真实受用，减轻恶习，相续中生起一点大悲心、菩提心。如果我只是在口头上给大家说一些好话，谈一些刻意修饰过的文辞，也许有些人很高兴听，但最后结果呢？就像孩童看彩虹而已，虽然当时眼花缭乱，欢喜雀跃，过后却是空无所得。

我再提醒诸位，不要只是听完课就了事，如果要成为合格的修行人，请你们从实际中去串习。现在所讲的自他相换菩提心，确实是我们可以在一辈子中修习的殊胜心要妙诀，也是趋入大乘、证悟成就之捷径与必经之门。如果不主动修习，大悲菩提心不会自动生起，我执恶习也不会自动消退。因此，希望大家从现在立刻趋入实修，千里之行始于足下，每天坚持做一件利济他人的好事，以串习自己的悲心。比如说对别人说一句真诚的爱语、恭敬语，对需要帮助者作一些帮助，对他人的痛苦修一次自他相换……每天坚持不懈，一个月就可以积累三十次善法资粮，一年就可以积聚三百六十次善法资粮。长此以往，像大圆满前行中所说的那位婆罗门修心一样，最终一定能够断尽恶心，而恒常发善心。以前的修行人都是这样逐渐改变习惯，而得到成就，相信在座诸有志者，事毕竟可成也。

丑三、（自他为主之德患）：

若施何能享？自利饿鬼道。

自享何所施？利他人天法。

如果全部布施了，自己怎么会有享受之物呢？这种自私悭吝是饿鬼之道。如果自己享用完了，拿什么布施





呢？这种利他的善念，是人天善道之法。

前面讲述了贪爱自身的过患，为了使修行人进一步明白放弃自爱与生起利他之心的必要，作者又开始从各方面比较自爱与爱他的利害得失。首先，从自享与施他这两种不同情况分析，让我们明白修习利他菩提心的必要。贪爱自身者往往会有悭吝自私的念头，比如说在遇到乞丐时，他马上会想："如果我把自己拥有的衣食财富等，这一切可以安逸享受的东西全部布施给他人，自己岂不是变成了贫穷之人，那以后自己还能享受什么呢？如果把自己所有酥油、糌粑、大米、白菜给了他，那我也就没办法吃这些食品了……所以还是留着好，自己可以美美地享用。"这种由执著自身而引起的悭吝贪执，实际上是饿鬼之道。大家知道，悭贪是堕落饿鬼道的主因，《佛说业报差别经》中说："复有十种业得饿鬼报……三者，意行轻恶业；四者，起于多贪……；八者，爱著资生，即便命终……"一个人如果经常起上述那种吝啬的恶分别念，不肯施物与乞求者，那么他虽然还活着，而实际已经是饿鬼了。纵然能如是日夜积聚守护资财，人的一生最多百年而已，这能有多少快乐呢？而以此堕入饿鬼道，在漫长时间里，要恒时感受饥渴、恐惧等剧苦。从相反方面说，如果有人舍弃身执，对众生时刻怀着慈悲爱护之心，自己有一些资财受用，马上就会布施穷苦众生，而放弃自己享用，因为他会想到：如果自己享用了这些资财，那用什么去布施众生呢？作者对这种想法评论：这种利他善念，是人天善趣安乐之法。《佛说业报差别经》中说："若有众生，近善知识，劝

令行施，便生欢喜，坚修善业；以是因缘，生在人间，初时富乐，后亦富乐。"修行人若以大悲菩提心，时时心怀利益众生的意乐，乃至能以自身受用施予众生，在《菩萨藏经》中说过："若能行布施，菩提不难得。"这种善行的结果不仅仅是个人安乐而已，暂时与究竟都会让三界所有众生得到无尽安乐。根霍仁波切在注疏中讲了梵施国王的公案。以前，在印度有一位修菩萨行的梵施国王，他的国家被授记有十二年旱灾，于是国王集合了全国所有粮食，平均分配给人们，他自己也只留了每天三两口食品。最后有一位独觉前来乞食，国王便将自己仅有的食品全部供养给独觉，而自己却饿得气息奄奄。以此布施功德的感召，天降粮食雨与珍宝，使全国的人都摆脱困境，过上了幸福生活。悭吝不施与悲心布施的结果，有如此大的差异，作为修行人，理应清楚这一点，彻底地断舍自爱之心，积极投入利他的修行事业。

布施是六度中最初的修法，其实也是遍及菩萨整个修行的修法，因为菩萨修道目的即是以自身一切利济所有众生。修持布施，对我们来说极其重要，惹琼巴尊者有一段公案，我觉得很能说明这一点。惹琼巴是密勒日巴尊者的大弟子，有一次因为有一些施主只尊敬他，而对密勒日巴尊者不太尊敬，以此他决意不再与尊者住在一起，以免再发生这种尴尬的事情。虽然尊者不开许他这样做，但性格倔强的惹琼巴仍离开了上师，到了拉萨一带，结果遇到了违缘，与一个叫甸布的女人成了家。密勒日巴尊者以神通观察到惹琼巴的障缘，便化现了一个乞丐到他跟前乞求布施，惹琼巴当时很穷，家里找不



到可以布施的东西，便将家中唯一值钱的一块大松耳石施给了乞丐，尊者当时想："我的儿子慈悲很大啊！"以布施松耳石的原因，惹琼巴与甸布发生了争吵，结果他生起了厌离心，离开拉萨回到了尊者身边。尊者刚好在灌顶，而坛城中央摆放着那块松耳石，惹琼巴见后，对尊者生起强烈的信心，最后终得成就。慈悲心的布施，可以挽救自己堕落的命运，希望大家牢记。

为自而害他，将受地狱苦。
损己以利人，一切圆满成。

如果为自利而伤害别人，那一定会感受地狱恶趣的苦报。如果为了利益别人而不惜损失自己的一切，那样就会圆满福智资粮，得到一切成就。

世间的自爱者，免不了损人利己，而能断舍自爱，修持爱他善法者，一定会损己利人。从损人利己与损己利人所得的后果去比较，我们便会清楚地认识到当断自爱，努力修持自他相换菩提心。在前面已讲过，众生因贪爱自身，不惜造作杀害、抢劫有情等恶业，大家看看现在那些在家人餐桌上的菜肴，对此可能会生起很深感触。一些人为了满足口腹之欲，动辄杀害成百上千的生命，造作这类恶业者，其结果当然不会有什么好受，《习报经》中说："杀生入恶趣，受苦三涂毕。"而以其他种种手段，伤害他人者，皆不离贪、嗔、妄语、恶语、偷盗等十不善业，以严重的身口意恶业，造作者无疑要在后世招感地狱恶趣痛苦。当然，这些恶业不一定立即成熟，在前面我们也讲过顺现受业与顺后受业，但是已造下的恶业如果不忏悔，纵历百千劫，也不会失毁，定会

为造作者带来苦果。这些苦果，观察其来源，皆是众生执爱自身，以此而伤害其他有情所致，也就是说其祸害根源是爱执自身。

从相反做法来看，修持善法者不惜以牺牲自身利益去饶益他人，这种损己利人的善心，是成就菩提的根本，持之能圆满一切福智资粮。诸佛菩萨在修道过程中，皆是遵循这种大悲善道，不顾自己身财善根等一切而专一于利益他人。如本师释迦牟尼佛在因地修菩萨行时，不但屡施自身利益众生，在转生为大悲商主时，甚至能以自身代受堕地狱痛苦的悲心而解救他人。以此损己利人的善法，历代大乘修行人得到了二利成就，对我们初学者来说，开始就要损害自己而利益他人，有许多人可能有困难。但最少，开始我们对那些不损害自己而能利益其他有情的善法，应该积极地做，比如口里对他人说一些爱语、恭敬语，心里对众生经常发善心、悲心，在行为上做一些力所能及的善法。特别是放生，我总觉得这是人人可行，而且功德利益很大的善法，憨山大师说过："人既爱其寿，生物爱其命，放生合天心，放生顺佛令。"这种简便易行，能利济有情也不损害自身，又能迅速圆满二利事业的善法，我们何乐而不为呢？

经过分析比较，损人利己与损己利人的过患、功德，大家便会昭然于目，而这是因爱自或爱他而导致。因此，能明了这层利害关系的人，怎么还会斤斤计较于那祸害之源的自身利益呢？智者当修持损己利人之道！

欲求自高者，卑愚堕恶趣。
回此举荐他，受敬上善道。

那些只求自己高高在上的傲慢者，来世一定会卑贱愚昧，甚至堕落恶趣。如果扭转这种自高的心态而荐举尊敬他人，那么后世将在人天善趣中备受恭敬。

贪爱自身者，只会希求自己得到圆满，希求自己能高高在上，将别人全部踏在脚下；而能断除我慢，一心利益众生的人，他们会致力于帮助众生得到高位等圆满，这两种截然不同的做法，会导致完全不同的结果。

世间人因执著自身，总是希望自己能得到一切圆满，能得到高位、美誉、多财、美貌、聪明多学等等，因而一切作为，都会围绕着这些目标，一旦稍有所得，马上就会生起自高自大傲慢烦恼，不可一世。以傲慢烦恼恶业，这些人无疑会招感恶报，在上一品中我们也引教证说过："以慢增上故，愚痴堕恶趣，无暇卑劣种，盲丑脆弱众。"傲慢者后世要感受卑贱、丑陋、愚痴、残废、脆弱的果报，更甚至于要堕落恶趣。世间那些地位较高的人，很容易造恶业，而且地位越高，造恶业也会越容易。藏族人有俗话说："接近堕地狱的人，现在会变成高官；要接近得人身者，现在会变成狗身。"总之，因自爱而一心追求高位的愚痴傲慢者，会为后世带来巨大苦害。

从反面看，一个人如果能回转追求自高的我执烦恼，将力量放在利益众生、帮助他人获得高位等圆满安乐的事业上，这种人能以谦恭卑下的态度，恒为众人做奴仆，兢兢业业地为他人谋求圆满，那他们在来生一定会转生到人天善趣，广受众生的尊敬拥戴。《佛说业报差别经》中说过："复有十种业令众生得大威势报：一

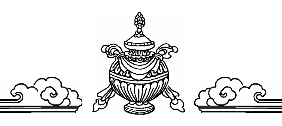
者、于诸众生，心无嫉妒……十者、见无威德，不生轻贱。"今生对他人能以慈悲恭敬之心对待，对最为卑贱者，也不生轻贱傲慢，后世则能获得大威权势力，受到众人爱戴拥护。

骄慢或谦恭会给人带来如此截然不同的后果，而究其源，这完全是因为自爱或爱他而导致。因此，有智者谁会选择自爱骄慢堕落之道呢？作为修行人，都应明白这些因果关系，而彻底舍弃自爱自高烦恼，积极向恭敬利他的菩萨道发展。博朵瓦尊者说过："作为大乘修行人，应该断除傲慢心，恒常处于卑下地位。现在世间上根本没有像阿底峡尊者那样了不起的大德，但他对每一个众生都一视同仁地尊敬，甚至看到野狗时，也不会轻视对待。"上师如意宝也说过："作为修行人，不应该希求地位，不应该希求名声，不应该希求一切世间圆满。"在一些因果公案中，也记载着许多人在前世高位盛名，后世堕为承侍他人的奴仆。望大家经常看看、多思维自爱与爱他的利害得失，以此而明白断弃我执、修习自他菩提心的必要。

为己役他者，终遭仆役苦。
劳自以利他，当封王侯爵。

为了自己安乐而役使他人者，最终要遭受转成仆役，备受被奴役的苦痛。为了利益他人而不惜劳碌自己的人，将来转为王侯，享有官爵权势。

自爱者为利自而役使他人，而爱他者为利他不惜劳碌自己，从这两种做法的后果看，我们也应断除自爱，而精勤于利他之善道。



世间那些我执烦恼深重的人，为了自身安乐，往往不惜奴役他人，像那些国王、富人等稍有权势钱财者，经常差使许多仆役，把苦差事推给他人干，而自己坐享其成。这种人因执爱自身而造业，后世一定会受到恶报，转生为低贱者，饱受他人的奴役压迫之苦。在《因果报应经》中，对这些无欺的因果规则，讲得很清楚。在佛经中还说过，耶输陀罗胎怀罗睺罗时，经受了六年的怀胎之苦，而其原因，是耶输陀罗在前世为一威望长者时，曾役使别人背过一桶水，以此异熟果报而感召了六年怀胎之苦。对这些因果，有些人可能不太相信，但不管你信不信，客观事实便是如此。虽然凡夫对因果规律如聋如盲，无法现知，而圣者对这些世俗规律却了如指掌。因此对智者们的教导，我们没有任何理由怀疑，就像那些对现代电学知识一无所知的人，不可能否认那些电学专家所说的电学规律。

那些能够一心为了他人利益，而不惜劳碌自己的人，他们将来的果报，会是王侯爵位、无比的权势和威德。大家在现实生活中，都见过这种事例，有一些人生性善良乐于助人，不管做什么事都身先士卒，宁肯自己受苦受累也要让别人减少劳累，以此受到了众人爱戴恭敬，在即生之中就成熟了一部分果报。在远古时代，民心淳朴，人们可以自己推选君主，而那时的君主如尧、舜、大禹等，都是这种为利他人不惜劳碌自己的善士，他们在现世就受到了王侯的善果，而以此所感召的后世安乐，无疑会更为巨大。这些都是从世间而言的例子，如果从出世而言，大乘修行人牺牲自己，而精勤利济他



人，所感召的福德善果，那不仅仅是个人圆满安乐，更会为三界众生带来究竟安乐解脱果。我们既然有缘了知这些因果事理，当致力断除役他的恶行，而专志于舍自利他的善行。要不然，自己于千百万劫中积累福德才得以一遇的自救良机，如果不抓住，岂不太可惜了！

所有世间乐，悉从利他生；
一切世间苦，咸由自利成。

所有世间安乐，都是从利益他人的善法而生；所有世间上的痛苦，都是由谋求自我利乐而形成。

以上从自享或施他、损己或害他、自高或荐他、役自或役他，四种相对情况的利害得失作分析，说明了执爱自己或慈爱他人的过患利益，此颂再总结而说自利与利他的功德过患。世间众生的安乐痛苦，按《俱舍论》所言，有身所感受与心所感受两种。身心安乐也可分暂时与究竟两种，暂时安乐包括了人天善道的种种圆满与身心快乐，究竟安乐指大小乘圣者的解脱安乐，乃至最圆满的成佛大乐。这一切安乐的根本来源，即是利益众生的发心和行为，也就是慈爱利益众生的善法，这是无欺因果规律，是一切世出世间智者所遵循的善道。在座诸人听过不少因果公案，从中可以明显看到世间人的种种安乐与出世圣者的圆满福德安乐，皆来自于利他善法，甚至有些人以一念利他善心，而为后世感召了巨大的安乐果。

从反面来看，世间众生的一切身心痛苦，从微不足道的冷热之苦，乃至无间地狱的剧烈痛苦，皆来自于众生狭隘卑劣的我执自爱，皆是由一心谋求自利的心念行

为导致。众生这种自私自利之心如同毒树种一样，由它所长出的树根、树干、树皮、树枝、叶、花、果等等，都会有着苦毒。大家看那些因果实例，对此应该有很深的感触吧，哪怕只是一刹那肥己损他之心，也会导致无穷痛苦。

朗日塘巴格西的传记中，记载着他所说的重要教言。格西教诫后人说："我看过许多甚深教言，从这些教言中，了知到'我'是一切痛苦的根源，利己是一切痛苦的渊源，利他是一切安乐的来源。因此在《修心八颂》中总结出我们最重要的修法：亏损失败我取受，利益胜利奉献他。"《佛子行》中说过："诸苦由求自乐生，圆满正觉利他成，是故己乐与他苦，真实相换佛子行。"上师如意宝在《忠言心之明点》中也教诫弟子："自欲乐生三界苦，利他心中生善乐，故随人天之导师，应发无上菩提心。"类似教言，大家去翻阅大乘经论，随处都有，因为对大乘修行人来说，这是必须明白的道理。

世间任何痛苦都来自于"自爱"，任何安乐都来自于爱他，对此大家不要只是在口头上滑过去。如果想真实地进入大乘，得到暂时与究竟安乐，必须从内心对此生起刻骨铭心般的定解。为了自我，我们都曾无数劫堕落轮回恶趣，而自己所不执爱的众生，却是一切利乐之源，能如实认识这个真理，就会顺利地步入大乘安乐道，如同恰卡瓦格西所说："'我'是一切祸患痛苦的制造者，所以应该将一切灾害苦受让我承受；而'他'是一切功德的来源，所以应该恭敬利乐一切众生。"

何需更繁叙？凡愚求自利，

牟尼唯利他，且观此二别！

这何需再多费口舌解说呢？凡愚者始终追求自利，得到的只有痛苦，能仁一心利益众生，终成正觉，只要观此二者的差别便可明白。

关于断自爱而利他的需要，在上已作了介绍，这个道理其实用不着多说，因为我们只要稍加理智观察，便可以清楚地看到这两种做法的结果。在三界之中，众生自无始以来都在为自利而劳碌，时时刻刻为了自身利乐而追逐不休，可是其结果呢？仍是无尽苦海轮回。而且，这种爱执自身的习气，如果不能断除，也就毫无安乐可得，将永无止息地流转在三界火宅中受煎熬。

以本师释迦牟尼佛为主的智者们，他们在因地时，也曾是凡夫众生，但他们发起了无上菩提心，将一切都投入在利益众生的事业中。不仅一生如此，他们在生生世世，乃至发愿在轮回不空之际，都是如此，不顾自己身命善根等一切，唯一谋求众生的利益，从来不为自己考虑，而其结果，却是得到了无上成佛大安乐。逐自利者堕落无尽苦海，唯利他者终成无上正觉，这两种结局的差距无法计算，而我们现在也清清楚楚地知道这种情况，那还为什么不效智者的足迹，踏上真正的安乐大道，去精勤修习利他菩提心呢？《经庄严论》中说："凡愚勤求自利乐，唯得少分转趋苦；恒常勤行利他者，二利圆满证涅槃。"凡愚者盲目地追逐利乐，结果却如舔食剑刃上的蜂蜜，即使能得到少分，痛苦却无法想象；智者勤行利他而不顾自身利乐，结果却是永恒大乐的究竟涅槃。这种显而易见的事实，在每一个人面前恒时显露

着，我想大家不要假装不知道，而应面对事实，多看多想，经常问问自己：你到底愿意往智者的安乐道上走，还是愿意往愚者的苦难方向堕落？如果愿意走向安乐光明大道，那你为什么还不断舍自利自爱的偏执，向诸佛菩萨们学习利他菩提心呢？

《宝鬘论》中说："由此知业果，相应义如是，常利益有情，即是汝自利。"（或译为：若于因果业报理，随顺通达坚信已，则应恒常利众生，如是行持终利己。）大家现在明白了其中的善恶业报之理，对自他与利他的结果也很清楚地看到了，所以应该毫不犹豫地趋入利益有情的大乘菩提道，尽自己所有力量，实践修习利他善法。我们有些人厌世心很强，恨不得马上就证悟解脱，因而只愿意坐在家里修法，不愿出来与别人打交道，如果你有甚深正见，也有强烈的大悲菩提心，可以直接修习正行利益众生，那也是可以的。但是，对一般初学者来说，如果没有坚固的菩提心摄持，修法只是为了求得个人解脱，那也就没有多大意义。这时不如在发心加行方面多下工夫，反复观修自他平等、相换菩提心，使自己所做的一切都能以利他发心摄持。这样可以迅速断除我执烦恼，生起无我智慧，痛苦也就自然消融于利他功德大海之中。而此过程中暂时现起一些苦受与安乐，应如华智仁波切所说那样："所有痛苦灾难，应观为上师三宝的加持，所有安乐不应据为己有，而应回向所有众生。"

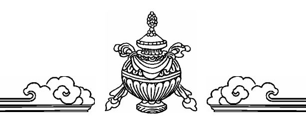
还有一些人，将发菩提心当成了文字语言，成天挂在口头上念叨，这样也没有多大意义。发菩提心是要你发乎内心，体诸于实际行动，如果在内心生不起利他善

念，在行动上一点利济众生的善行都没有，这种人不可能得到功德。诸大德常说："口头念诵发心并不重要，从内心真实生起善心很重要。"大家可以看本师释迦牟尼佛的本生传与高僧大德们的传记，他们并非念念发心仪轨就得到了成就，而是真实地从内心生起了大悲菩提心愿，在行动上踏踏实实地将此心付诸实践，才得究竟成就。作为修习大乘佛法者，我们理应追随本师足迹，从当下做起，从身边每件小事做起，坚定地断除自我爱执恶习，而一步步踏向利他安乐大道。

若不以自乐，真实换他苦，
非仅不成佛，生死亦无乐。

如果不能以自身安乐，真实地替换别人的痛苦，那么不但不能成就佛果大安乐，在生死轮回中也不会有快乐幸福。

要证得无上正觉果，我们必须发起菩提心，将自身安乐善根施予一切众生，以自身去取受、消除众生的一切痛苦。如果在自相续中不生起这种自他相换菩提心，那么无上圆满正等觉果位，便无由证得。佛在《普贤行愿品》中说过："因于众生而起大悲，因于大悲生菩提心，因菩提心成等正觉……若诸菩萨以大悲水饶益众生，则能成就阿耨多罗三藐三菩提……若无众生，一切菩萨终不能成无上正觉。"对本师释迦牟尼佛与诸菩萨圣众所作的这些教诫，我们后学者应如说奉行，因为这是必然因果规律。华智仁波切也说过：整个大乘佛法建立在菩提心基础上，如果没有生起这种利他菩提心，则无论修何法，皆不能成就佛果。



没有生起以自乐换他苦的利他之心，不但不能成就佛果，处在生死轮回中也不会有安乐。因为三界中一切暂时的人天安乐，皆从五戒十善而生，而所谓善法是由造作者的发心而定。"意乐若善地道亦善"，如果有宁损自己而利益他人的善心，众生便可得到人天中种种盛事安乐，如同"母女同溺于恒河"的公案中所说那样，母女俩在为河水所淹时，因心怀"若对方获救，我死也无妨"的善念，死后立即生于梵天，享受天界安乐。而没有这种损己利人善念者，纵然表面上广行施舍等善法，也不会得到类似大福德果，这在许多经论中都有过阐述。

作为修行人，请大家务必详细观察自相续，看看自己是否具足了以自乐换他苦的菩提心，这是生起一切修证功德的基础。前几天，上师如意宝以是否有自他相换菩提心，讲了很感人的教言。当时上师谈到学院里前一段时间往生了一个名叫华措的藏族尼姑，大家应该都见过，平时她经常打扫大经堂。华措临终前患上了很厉害的病，非常疼痛，但她坚强地发愿说："我现在特别特别痛，让天下所有众生的痛苦一齐加于我身，以此愿减轻他们的痛苦！"在发愿声中，她趋入了圆寂。上师如意宝以玩笑方式对嘎多堪布说："嘎多堪布，你看我们学院中的女众，她们表面上修行很不好，而你是一个戒律大堪布，平时修持很了不起，但你相续中有没有华措那样的自他相换菩提心呢……"当然，这是上师如意宝故意问嘎多堪布，以此而让我们其他弟子反省自心。大家应对照华措沙弥尼的修行，好好地想想：如果自己处

在同样情况下，能否做到这样呢？

龙树菩萨在《菩提心释》中说："未持菩提心，永世不见佛，轮回利自他，亦无其余法。"如果不修持利他菩提心，修行人永远无法现见诸佛成就佛果；要利益轮回中自他众生，除利他菩提心法外，更无其他妙法。如果自己是想成就无上佛果的修行人，对此应铭记于心。

后世且莫论；今生不为仆，
雇主不予酬，难成现世利。

暂且不论自私自利者来世果报如何；在现世，如果一个人不愿委屈自己为人劳作，雇主也不愿支付酬劳给他，这样就连今生的小利乐也无法成办。

一个人如果执著自身，不能利益他人，这种做法将为今生后世带来严重过患。关于对后世过患，在此处暂且不论，因为执爱自身实际上是世间一切痛苦的来源，这些苦害过患无法一一付之言表，而且那些对因果规律不信或信心不坚之人，这种后世过患说得再多，也起不到多大作用。因而作者在此为了让人更容易明白自私自爱的过患，举了一个常见事例。在世间，仆人应该为主人的利益与需求而工作，不能偷懒顾惜自己；而主人也应替仆人的利乐着想，给予他足够的衣食酬劳，不能吝惜自己的资财。如果双方都不考虑对方利益，仆人不肯卖力，主人不体恤仆从，那么这种后果也就不想而知：主人的事业无法圆满成办，仆人的衣食生活无法满足，两败俱伤，谁也得不到好处。这种苛刻吝啬的主人与偷懒不忠诚的雇工，在世间经常可以见到，而他们的结局，

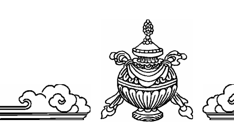
也就是一团糟。因而许多世间智者，也看出了这一点，教导世人处处应将心比心，以利人善行善心为高尚，以损人利己的心念行动为羞耻。作为出世修行人，对此理应更为清楚，如果不能生起利益他人之心，不修持自他相换，就连世间蝇头小利都无法成办，那么出世解脱大事业，怎有可能成办呢！

利他能成乐，否则乐尽失；
害他令受苦，愚者定遭殃。

利他，能使自己成就今生后世的安乐；自利，则会失去一切圆满安乐；如果为了自利而伤害他人使他受苦，这种愚人一定会遭受灾殃。

一切安乐根源是利他善法，一切祸殃根源，是损害他人的恶业，这种因果报应，人们都有过感受、经历。一个人如果能一心利他，则能获得一切安乐，因安乐之因即是利他善法，从世间到出世间，众多世间善士及出世修行人，都以亲身经历证明了这一点。如本师及诸多成就者因生生世世利他而成就，而众生因生生世世追求自利，不但未成无上安乐果，反而堕入苦海，失去了安乐。如果我们执爱自我，不仅无法生起利他菩提心，圆满证悟成就，就连暂时安乐也无法成办。

如果为了自利，不惜伤害别人，令其他众生受苦，造作这种恶业的人，无疑是极端愚昧者。《贤愚经》中说：“虽微小罪恶，勿轻谓无伤，余烬虽云小，能烧草山积。”伤害他人的恶业，虽然看来很小，然而它带来的果报，却是于千百万劫堕落地狱受苦。不仅在后世，对现世来说，有些人愚痴无知，一心怀着损人利己的念



头，不停地谋害别人，他们的下场必然会悲惨至极。在现实生活中，人们可以现量见到，那些一向行凶作恶，偷盗抢劫、坑蒙拐骗他人者，最终必然作法自毙，自食其果。这方面在世间智者中也有很好的言论，如古人说：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”佛法中说得更细致，如《宝积经》中云：“从诸善业感安乐，得见无边诸佛土；从不善业感众苦，堕诸恶趣燃烧处。”对这些因果，我们既然已经了知，理应彻底认清自利过患与利他之功德，而努力趋入修习自他相换菩提心的安乐道。

丑四、（是故必要相换）：

世间诸灾害、怖畏及众苦，
悉由我执生，此魔我何用？

世间一切灾害、恐怖和痛苦，都是从我执而生，那么我还留着这个恶魔做什么呢？

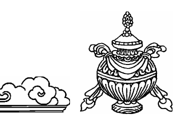
我们生活在娑婆世界，经常要遇到地水火风、猛兽恶人、非人星曜等种种灾害和怖畏；无论在六道中哪一道，也免不了行苦、变苦、苦苦三大痛苦逼迫。而这一切灾害、怖畏和痛苦，究其根源皆是由我执而生。月称菩萨在《入中论》中说：“最初说我而执我，次言我所则执法，如水车转无自在。”众生堕入如同水车一样轮转不休的生死轮回，饱受种种无有自在的痛苦，其根因即是人法两种我执。其粗重明显的痛苦，由人我执而生，其细微痛苦由法我执而生。因此，无明我执实际上是带来一切痛苦灾害的大魔，空行母玛吉拉准卓玛说过：“有碍魔与无碍魔，喜乐魔与傲慢魔，此亦系属（我执）慢魔

中。”一切令人恐惧痛苦之魔，都是我执傲慢之魔所生，而且“魔勇即我执，断执魔名断”，若能断除我执，即断一切魔鬼之名。密勒日巴尊者对山崖罗刹女也说过：比你更为恶劣之魔即我执，比你更多的魔是意识，比你变动更快的是分别。根霍仁波切在注疏中说：“我执，就是所谓的日扎魔，即能摧毁三界众生的大魔。”翻开那些成就者的教言，这类教诫比比皆是。因而对我执这种生死众苦之根本，对这种使自己长久陷于生死轮回苦海的大魔，为何还要执爱而不断舍，还要留着它做什么呢？难道自己所受苦难还不够吗？作为初学者，若能真正从内心对我执的过患生起认识，那么在遇到自他相换菩提心时，一定会毫不犹豫地趋入，将这种祸害根源的我执，强力地铲除消灭。

我执未尽舍，苦必不能除；
如火未抛弃，不免受灼伤。

假如不能完全舍弃自我爱执，必然不能根除一切自他的痛苦，就像不抛弃手中的火，便难免受灼伤一样。

此处所言的我执，与中观诸论中所言的我执有所不同，它是在萨迦耶见引起的我执基础上，舍弃他众而执爱自我的爱执。一个人不能彻底放下这种爱执，痛苦便会连续不绝，那么也就不用说什么根除他人的痛苦了。对此每个人都应该有体验，比如说我们平时对自己身体、生命、财产等等，如果很执著，那么天气冷热、身体四大变化、小偷扰乱……这一切都要引生痛苦，而且执著越深越多，受的痛苦也就会越多越剧烈。乃至对自己执爱有一丝未断，就免不了痛苦，因这种执爱是一切



痛苦之源。作者在此将自我执爱者比喻成用手执火的人，在火焰没有被抛弃之前，他无疑少不了灼烧之苦，即使他痛得大喊大叫，拼命挣扎，但不放下火团，痛苦就不会离开，如果放开火团，远离了这种痛苦之源，灼烧之苦也就不会无因无缘找上他；同样，我执实际上是三界火宅中的毒火，在没有远离这种毒火之前，痛苦不会无因无缘停息。噶当派格西说过：“一切痛苦的来源是‘我’，所以‘我’是应该远离和抛弃的祸根。”

大家要仔细思维这些教言，平时我们总觉得生活中痛苦不断，而对他人所遭受的违缘苦难，一般人却毫无苦受，对此浅显易见的事实，我们都明白，那自己为何不尽快放弃自我执爱，而努力修习自他相换菩提心呢？

故为止自害，及灭他痛苦，
舍自尽施他，爱他如爱己。

所以为了止息我执造成的自我伤害，也为了永远灭除众生的种种痛苦，我应当将自己完全施舍给他人，爱护众生如同爱惜自己一样。

如上所述，自我爱执是世间所有灾害、怖畏、痛苦之源，一个人如果不尽舍这种执爱，就如同执火不舍，必遭烧灼。作为有智慧的人，在明了这些因果关系后，为了止息痛苦，应当立即中止自我执爱；而且作为大乘修行人，都发过愿要利益一切众生，消除他们所有痛苦，给予他们一切暂时与究竟安乐，为此更应及早地断舍我执，努力修习自他相换菩提心，将众生视为己身而加以爱护。如果自己能深刻了知我执的过患，与自他相换的功德，对这种修法就会自动趋入，如同自己在往昔不顾

一切地执爱自身一样，此时会真诚地为了他人利乐而奋斗不息。

在此，有些人可能有疑问："既然对本来不存在的自我生执爱是一切痛苦之源，是颠倒迷乱执著，那么执爱众生岂不是一样吗？众生本来也是空性嘛，那么执爱他们也是一种错误执著，同样是迷乱误执，怎么会有不同结果呢？"不错，一切法本来无我，执爱自我与执爱他人同样都是分别执著，但二者虽然都是分别执著，其结果不同却于理无违。智作慧论师解释说："灯光与珠光，误认为宝珠，错觉虽无别，实义则悬殊。"其意是说一个人将灯光或珠光误认为是宝珠，这两种虽然都是错误认识，但其结果，误认灯光为宝珠者毫无所得，而误认珠光为宝珠者却能循误觉得到宝珠。同样，执爱自己与执爱众生虽然都是分别执著，但执爱自己如误认灯光者，空无所得，而执爱众生者，如误认珠光者，最终却会得到殊胜菩提心的摩尼宝。在修行大乘佛法取证无上菩提的正道中，自他相换是必不可少的一种修法。虽然它是一种分别执著，但它是随顺解脱之善法，是通向无上正觉天城的宝梯，与狭隘自我执爱有着天壤之别。这也像对诸法实有执著与对空性执著，同样都是心所分别，但实有执使众生无限地流转轮回苦海，而空性执著却能引上解脱道，为我们带来无上解脱安乐。所以，应该遣除疑惑，认识视众生如同自己的执著有着深远意义，应积极地投入修习。

意汝定当知：吾已全属他。
除利有情想，切莫更思余。

心意啊，你一定要了知：我已经完全属于他人，因此除了利益有情外，千万不要再想其余事了。

我们都曾发过誓愿要为利众生而求证菩提，也理解了修习自他相换菩提心的必要，因此自己必须从内心生起决心实践自他相换修法。这种善心需要反复串习，才能在相续中深深地扎根，时刻不忘。因此要经常反问提醒自心："心意啊，你要记住，'我'已经发过誓，将身口意、财产、善根等一切全部奉献给众生了，我已经属于别人，因此你除了想办法利益主人——一切有情外，其余再也不要想什么利乐自我，不然，你就会违背誓言、背叛主人而造恶业……"这是修大乘佛法者必须具足的心念，初学者从内心精勤观修串习这种认识，比其他任何善法都重要。我们有些道友，在这方面做得确实不够，但有些人为僧众发心做事，才三两天或一两个月就不愿干了，成天说"自己要修法，要修大圆满，修大中观，观修菩提心"等等。对僧团利益不关心，一心想着自己，还说要修菩提心、修大中观等，这岂不是在说梦话或笑话吗？如果真正能从内心时刻认识到自己已属于所有众生，而生起坚固利他之心，那即使表面上每天都在干着一些微不足道的事情，而实际上功德却是不可思议，那些无有菩提心摄受的修法如闭关、坐禅等等，根本无法与之比拟。《阿难请问经》中说过"菩萨具足一法，能守持一切如来胜法。何为一法，不舍一切众生是也。"从内心能做到不舍一切众生，即能守持如来一切胜法，因此，我们除此之外东想西想还有什么必要呢？那些一天到晚执著："我的善根，我要修法，我要坐禅，我

要……”这些想法有什么用呢？希望有志趋入大乘正道的修行人，能时刻牢记这点，时刻保持利益众生的发心，而再也不要为自我构筑轮回铁屋了！

不应以他眼，成办自利益；
亦莫以眼等，邪恶待众生。

你不应再用属于他人的眼等肢体，成办自己的利益，更不能以属于他人的眼等身肢，造作恶业伤害众生。

我们在发菩提心时，已发誓将自身一切奉献给利益众生之事业，既然身口意一切都如是献给了有情，那也就不能再当成自己所拥有的东西，而应视为他人所拥有的物品。此处作者以眼睛为例，提醒修行人记住，这些眼等身体，已经属于其他众生，因而不能蛮横无理地用他人之物谋求自身利益。某件东西已经施给别人了，然后又自己占用不放，这种行为以世间规则去衡量，也是不合理说不通的行为。在梵文本中“成办自利益”一句原为“为自利而视”，根索曲扎仁波切说过：“如果这样直译，会更容易理解。”因为此句是以眼为例，说明大乘修行人自身的眼睛等已供施给了一切众生，那已经属于他人，我们也就不能为自利而抢占它。其他耳根、鼻根、四肢等等，也同样是别人的东西，我们不能再为自利而无理占用。大家都是发过菩提心的修行人，如果不想沾染违背誓言、抢夺他人所属物件的恶业，对此应时刻牢记。

因为自己眼等一切都属于他人，那样也就不能再用来伤害众生，邪恶地对待众生，这是理所当然的事情，就像我们在平时不应以自身眼耳等肢分来伤害自己一

样。不损害有情，是所有佛弟子共同遵守的戒规，《别解脱经》中说过：“损害他众非沙门。”作为大乘佛弟子，自身已完全属于众生，如果再抢用他人身体去损害他人，无疑更是罪上加罪。昨天上师如意宝在课堂上也讲得很清楚：“作为一个受居士戒以上的佛弟子，千万不能伤害众生，不然戒律又何在呢？”

在梵文本中，此颂后两句直译过来，应为“不应以他手，为自利而动”，与前两句意义大致相同。但在所有藏文译本中，与如石法师所译文句相近，都是说不应以眼等身肢而伤害他人，如贾操杰大师在注释中也如是解释：“自之眼等，即不应于彼违悖而行。”也可能是当时藏文译本所依的梵文本，与现在保留下来的此论梵文本有所不同，而造成了这种区别。

故当尊有情；己身所有物，
见已咸取出，广利诸众生。

总之，应当尊重有情，以有情利乐为至上，自己所有东西，在发现后应尽量取出布施，广泛地利益其他众生。

本科判内前五颂，从两方面解说了修自他相换的必要。首先，因为我执是世间一切灾害怖畏痛苦的根源，若不完全舍弃，便无法止息痛苦，所以为了消除自他一切痛苦，应努力舍身施他，爱护众生如同自己；从另一方面来说，我们必须清楚，自己作为大乘修行人，已发过誓愿将自身一切奉献给了众生，因而已属于众生的自身一切，必须完全为众生利益而服务，不能再谋求己利而伤害有情。总结而言，也就是我们必须全心全力地修

习自他相换菩提心，舍自身一切而利乐众生。作者在此教诫说：应当尊有情利益为至上，而倾自身所有来利济众生，这是大乘行人修习自他相换的原则，也是每个修行人应自始至终遵循的正道。

有情是尊贵的福田，在助成佛道作用上，有情与佛相等，从这方面而言，修行人焉可不尊重有情呢？为了断除自他一切苦难，圆满成就菩提誓言，我们应时刻牢记教言：尊重众生，时时处处以自身一切施予众生。密勒日巴尊者也曾说过："应当将自己口中的食物都掏出来布施给有情。"意思是自己最后活命之物也必须拿出来，供施给众生，完全以众生利益为重，而彻底抛弃我执。自己所有物品，不仅仅是那些有漏财产身体等物，还包括自己所有善根功德等，这一切也应全部回向给所有众生离苦得乐。《学集论》中说："吾身及受用，三世诸善根，施与诸众生。"阿底峡尊者所作的一个念诵仪轨中亦说过："我之善心及功德，回向众生愿成佛。"修行人能如是以利他菩提心尽施自身一切，就会如《宝云经》中所言：能圆满施舍一切，即能证得菩提。

子二、（分说对治区别）分二：丑一、略说；丑二、广说。

丑一、（略说）：

易位卑等高，移自换为他，
以无疑虑心，修妒竞胜慢。

将自己与卑下、相等及高于己者三种对象交换易位，然后毫无疑虑地以易位后的身份，对易位前的自己生起嫉妒、竞争、我慢，藉此而对治烦恼，修习悲护之

心。

我们平时看待其他众生，往往有三种类型：低下、相等与高于自己者。而且因无始习气，凡夫众生总会对卑下者生傲慢，对与自己相等者生竞争之心，对高于自己者生嫉妒烦恼，以此而无法平等生起悲护关怀之心。针对这三种情况，自他相换修法也分三种方式，即是对卑下者换修嫉妒，对平等者换修比赛争胜之心，对高者换修傲慢。再详细一点说，即是观想自己分别与这三种对象交换位置，比如对那些比自己卑下者，自己与他交换易位，观想自己处在他那种卑下地位，然后对易位前的自己，面对那个高高在上者，仔细观察由此而引生的嫉妒烦恼。以此换位观察，我们可以深刻地理解低于自己者的痛苦，对他生起悲悯爱护之心，藉此有力地对治自己的傲慢烦恼。当然，以此相换而引生出来的嫉妒烦恼，也可一并看破其颠倒可笑本质，而彻底断除。对那些与自己相等者或高胜者的修法，也可以此类推，以下将有广说。

这三种修法，当然不是在同时观修，因为凡夫相续中，嫉、争、慢这三种恶分别念不会同时生起，而是针对不同对境，会生起不同恶心。当自己面对某种对境而生起某种恶心时，就应切实地针对它修习相换，把自己易于对方位置，而细细地体验观察。对这种修法，我们不应有丝毫的疑虑，因为这是以毒攻毒，对治我执而助长慈悲心的有效方便法，并非是助长烦恼的方法。再者在前面也讲过自他平等的道理，大家对此应该有过一些体会，只要自己能一心地观想，便可将他人执为自身，

真实地取受苦受。因此自己应全心全意地串习这种法门，对我们来说，这种修法是真正的如意宝，若能全力投入修持，傲慢嫉妒和争强好胜烦恼，一定可以有力地调伏。

丑二、（广说）分三：寅一、于卑者换修嫉妒；寅二、与平等者换修对比心；寅三、与高者换修傲慢。

寅一、（于卑者换修嫉妒）：

蒙敬彼非我，吾财不如彼，
受赞他非我，彼乐吾受苦。

他受人尊敬，而我却没有；我的财产远远不如他丰裕；他受人称赞，而我备受辱骂；他称心如意而我却饱受痛苦。

此下逐次详说三种修法。首先是对那些比自己卑下者修相换，观想自己换在卑下者位置，以感受他们内心的嫉妒痛苦，与需求关怀怜悯的心理，藉此引生自己对卑下者的悲心与爱护，同时也挖掘出自己的嫉妒等烦恼进行对治。这种修法关键在于打破自他分别妄执，以专注有力的易位观想，使自己进入对方角色或说处境、心理状态，才能真实地现起感受。

在世间，有许多人与我们相比，在受人尊敬、财富、赞誉、安乐等方面，都要相对得差一些。他们处在这种地位，作为凡夫难免会有许多苦受，因此我们必须对他们修相换，观想自己处在其位置，而对易位前的自己修习嫉妒，真实地体验那种卑下者的痛苦。颂词中“彼、他”都是指易位前的我，而“我、吾”是指观想成他人后的我，有些讲义中分别称为旧我、新我，贾操杰大师

释“彼、他”是他人换为修习者原来的角色，而“我、吾”为修习者易位为他人的角色，各种解释意义都没有很大差别。修习者与卑下者换位后，以卑下者身份开始观修：“啊，他受人尊敬，而我受人鄙视；他的财富丰裕，而我赤贫如洗；他时时受人称扬，而我处处受人诃责；他样样称心如意，而我备受痛苦；这多令我气愤难平，他凭什么享受安乐……”以对易位前的自己生起嫉妒，感受卑下者渴求帮助关怀的心理，使自己承受那些痛苦。然后再回过头看自己在没有做这种交换修习前，自己对那些卑下者不但不生怜悯爱护善心，有时甚至生傲慢轻视恶心，那样是多么不如法与冷酷。自己从今后应以大精进修习菩提心，利乐他们，同时，回顾自己的嫉妒烦恼，也是多么可笑，除为自己带来痛苦之外，完全没有意义，应彻底根除。

工作吾勤苦，度日彼安逸；
世间盛赞彼，吾之身名裂。

我必须勤苦工作，而他却安逸度日；他广受世人赞誉，而我却身败名裂。

有些低贱者终生劳作，像割草伐木、挖地建筑等等，白天晚上都很辛苦，还有一些人身名不佳，对他们也必须以大悲心修习相换。观想自己处在其地位，然后再与原来的我对比：“我要如此辛辛苦苦劳作，而他终日悠闲安逸，不知辛苦为何物，生活过得一帆风顺；不稼不穑者，坐享收成，而耕种者，饱受劳累饥寒，这多么不公平；他广受世间赞誉，美名扬遍四方，而我一直默默无闻，甚至身败名裂，臭名昭彰。他凭什么得到这些？

而我却如此卑微……”由于没有福德智慧，许多人都陷入这种自怨自艾的苦恼境地，同时又会对高于自己者生起嫉妒烦恼，我们通过修习，可以感受这些苦恼。而且，在卑下者角色想来：虽然自己无有功德名声，但并不能因此而受人歧视，因为自己再卑微，也会有一些超胜之处。

无才何所为？才学众悉有，
彼较某人劣，吾亦胜某人。

如果我毫无才学，那该怎么办呢？其实人人都多多少少有一些本事，他虽然比我强，但胜他一筹的大有人在，而我虽卑劣，但还会有某些人比我更低劣，因此他又有什么了不起呢？

此处是与那些才学比自己低劣者交换，自己处在其位置，然后观想：“别人虽然轻蔑我，说我一点才华学问功德都没有，但是仔细想来，他并不能因此而小瞧我。因为才学功德，人人都会有一些，他（指交换前的自己）虽然比我要高明，但那只是他今生靠努力精进而得到，而且比他更高的人，仍然会有很多，那他有什么了不起，有什么值得傲慢的呢？我纵然再差，也有如来藏，而且也具备了一些才学功德，比许多众生要强一些，也就是说比上不足，比下还是有余，因此，他凭什么小瞧我，说我没有才学呢？”通过这种修法，我们可以现量感受才学低劣者内心的苦受，也会明了自己在平时不应鄙视轻蔑他们，而应努力地修习相换，以大悲之心帮助他们。

有些论师在此解释说：“卑劣的凡夫人，相续中还是有一些才学功德，所以不用灰心绝望……”讲到这里，



我想大家应该先在这些道理上弄清楚，使思路打通，以智慧解开相续中那些凡夫俗子的死疙瘩，然后一些问题就会迎刃而解了。为什么说这些呢？因为我们中有些人总以为自己智慧低劣、福德浅薄、没有学问、烦恼死结多等等，自己给自己找麻烦、找违缘，以此而裹足不前，甚至自暴自弃，将上师教言、佛法窍诀都弃之不顾，这样实在是自找苦吃、毫无道理。作为修行人，要坚强一点，遇到困难障碍时，不要马上就灰心丧气，让烦恼障蔽智慧，而应静下来，好好地想办法，忆念上师教言、正法，拿起正法之剑去勇猛拼搏，那就会没有排除不了的障碍。自己再卑微低劣，如果能遵循佛法修持，最终也一定会得到改变，证得无上智慧功德。佛经中说即使是蛆虫之类小含生，能发起精进则定能证得无上正觉果位，那何况人呢？所以有些人不要太自卑了，你虽然认为自己什么都不行，低劣至极，但是你其实已经入了佛门，遇到了殊胜善知识与教法，那已经离解脱不远了，而真正低劣的是那些无缘解脱者，那些天天在造恶业沉溺邪见之中者……有些人走向了另一个极端，认为自己才学功德广大，很了不起，其实仔细想想，自己没有什么了不起。在世俗功德学问方面，比你高的人在这个世界中处处都有，还有那无量天神，与他们的福报智慧相比之下，你只不过是一条可怜虫而已；再从出世功德而言，十方三世有无量佛菩萨与有殊胜功德学问的大修行人、大班智达，在他们面前，你又算得上什么呢？大家能以这些殊胜法要之剑，去对治脆弱、傲慢之魔，就一定会连战连胜，迅速克服障碍。而且以此推己及人，对

周围那些与自己有同样苦恼者，自然会生起悲愍、帮助的善心。

戒见衰退等，因惑而非我；
故应悲济我，困则自取受。

我戒律废弛、见解退失等是情有可原的，因为那是由于烦恼所催而非我的意愿，所以他作为有悲心的修行人，应该尽力救助我，如果在中间遇到了困难，他也应该安忍（或释为：我自己也会安忍）。

对那些守持戒律不太清净、正见也退失了的修行人，我们也应修习自他相换。如果易位至其位置，便可充分地理解其苦恼与发自内心的呼救，以此而引发大悲救护之心。自己观想与他们相换，然后可以想到："啊，虽然我戒律废弛、见解衰退，甚至毁坏了，但这并非我心甘情愿如此，而是烦恼恶缘在捣乱，在控制我，才导致这种恶果。作为修行人，我也希望自己能戒律清净，获得正见，得到无上解脱安乐。他（易位前之自己）如果有悲心，有清净正见戒律，就应该帮助与救护我，这虽然有些困难，但他作为大乘修行人，也应该欣然忍受……"如是修习后，自己对戒律见解衰退者的痛苦有了切身感受，他们虽然对自己有嫉妒，但自己怎么能因此而傲慢或对他们不理不睬呢？自己理应克服傲慢烦恼，以大悲宽容之心对待他们，也应安然忍受重重困难，尽心尽力帮助救济他们。同时，也可掘出自己内心潜藏的嫉妒烦恼，予以认识后彻底铲除。

在此大家要注意，作为佛弟子，对破戒过患，应该有清醒的认识，这段时间我们听了上师传讲的《赞戒论》，在这方面都有了一些认识。但是，比起破见来，破戒过患尚是稍逊一筹，因为破戒者如有正见尚可忏悔，而破见者对因果、正法等生邪见，如同坏自命根，坏自解脱眼目，这种罪过无法衡量。圣天论师在《中观四百论》中说过："宁毁犯尸罗，不损坏正见，尸罗生善趣，正见得涅槃。"正见是证得无上涅槃的根本，因而比戒律更为重要。华智仁波切也说过："邪见者，纵于相续中刹那生起，亦能断舍一切律仪……不能趣入解脱之道，虽作恶业，也无忏悔之境。"明白了毁坏戒律与正见的可怕后果，我们不但应对言行心念严加护持，对那些戒律、见解者有所衰退者，也更应以猛烈大悲心，不畏一切困苦地帮助他们，以自身去代受他们的恐惧、绝望、孤立无援等种种烦恼痛苦，使他们迅速从极端危险境地中解脱出来。

然吾未蒙济，竟然反遭轻；
彼虽具功德，于我有何益？

然而我不但没有得到他的济助，反而遭到轻视，他虽然有才学功德，但对我又有什么益处呢？

承接上述修法，我们在换至卑下者位置后，对易位前的自我，深深责问与怨恨："我陷于如此可怜、弱小无力的险境中，多么希望他伸出救援之手，帮我一把，最少也想他应该对我表示同情、怜悯。然而可恶的是，他居然对我毫不关心，甚至从来没有用怜惜的眼光看过我，更不用说主动以教言、用实际行动来帮助挽救我了。我在为持戒遇到违缘而苦苦挣扎时，他一点也没有帮助我；我的见解不坚不深，乃至在遇恶缘而迈向歧途时，

他冷冷旁观，毫不为我指点，任我孤立无助地滑向深渊；而他还以为自己具有功德，是很了不起的修行人，将我这种因业障恶缘缠缚而在痛苦中彷徨之人，看成是粪土一样。本来他不帮助也就罢了，可是他还要耻笑我，做这种落井下石的小人行径，这样他怎么能算得上是有功德的人？完全是一个小人，冷酷无情的冷血动物。他的功德再多，又有什么用呢？……”如是狠狠地责骂易位前的自己，将其过失丝毫不留地抖搂出来。大家认真地作这种观修后，对卑下者的痛苦无疑会镂心刻骨。再回想自己平时春风得意，因种种超人之处而自乐融融，对身边那些悲惨众生正在遭受身心痛苦，似乎完全已不闻不睹，这种态度实际上多么自私、残忍，在那些受苦者眼里，你无疑是一个心狠如毒蛇一样的坏人，是冷血动物！

你们大多数人很年轻，又生活在和平年代，所以没有过陷于苦难而渴求救援的经历。现在如果再不抓住机会进行观修，自己对苦难众生很不容易生起来悲心。当然我执分别很强时，要真实地与他人相换，有一定难度，但熟能生巧，经多次串习后，一定能毫无困难地进入角色。自己进入卑下者的状态中，就会发现一个人即使才华学问财富地位等各方面都很好，但他如果没有大悲心，不能济助陷于苦难中的众生，那他这些功德也就毫无意义。轻视低下者是一种普遍的恶习，俗话说：“乐时亲人满堂绕，苦时凄凉无人问。”无垢光尊者在道歌中说过：“一个人失去名声、地位、财产后，即使是原来最亲热的朋友，也不会理睬他了。”所以世间那些卑

下而苦难的众生，其处境无比凄惨，作为大乘修行人，我们对这些父母众生，怎么能不闻不问呢？理应多替他们想想，努力修习大悲救护善法。

不愍愚众生，危陷恶趣口，
向外夸己德，欲胜诸智者。

他对无知无能、身陷恶趣口中的众生，视若无睹，毫无悲愍之心，而且还在向别人虚夸自身功德，想以此胜过其他智者。

此偈也是将自己与戒见衰退者等卑下众生相换后，站在他们位置，对易位前的自己修嫉恨，彻底挑出其毛病：“他这种人，自认为才学功德超人一等，是大修行人，那他为什么不救助我这样陷于堕落边缘而无力自拔的众生呢？我们这些愚昧无知、为恶业之风所飘、戒体及见解正在衰退失毁的众生，就如在恶趣毒蛇猛兽口中，即刻就会丧失善趣安乐之命，他却对这些悲惨景象视若无睹，一点怜悯心都生不起来，这是多么自私冷酷啊！但他不但不知其卑劣，反而到处夸夸其谈，虚夸他具有何种何种功德，想以此从名声上压倒别的智者，超过那些高僧大德。这种人真是太傲慢太可恶了，以他那种品德人格与才学，想超胜那些戒律清净、广学多闻的智者，就像野狗想胜过狮子一样，无疑是癞蛤蟆想吃天鹅肉，白日做梦！”如是狠狠呵责原先的自己，指出他所有的过失，也深切感受那些卑下可怜者的痛苦。

自己与别人换位后，站在那些需要帮助与关怀者的立场上，这时傲慢愚蠢、冷酷无情等，这些毛病缺点就会暴露无余，对那些低下者的痛苦也会生起切肤之感。



以此自己傲慢嫉妒烦恼会有力地得以止息，这些违品遣除后，悲心就会油然而生，做到时刻以恭敬谦虚与悲愍之心爱护众生。如能反复串习相换，我们一定会做到，也必定会很好地做到。

寅二、（与平等者换修对比心）：

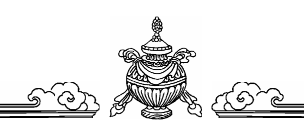
为令自优胜，利能等我者，
纵诤亦冀得，财利与恭敬。

为了使自己优越超胜那些在财产能力等各方面与自己相等的人，纵然发生争吵也不惜，只希望能赢得更多的财利与恭敬。

对那些与自己各方面都相等者，凡夫很难抑止对比竞争之心，这种无谓的争强好胜往往为凡夫带来种种痛苦，对修行人来说，这也是遮障菩提心生起的烦恼违品。因此，有必要以自他相换修法，去代受与自己平等者的痛苦，藉此也观察自己的竞争之心，而作有力的调伏。

这种修法大致与前面相同，针对那些与自己在财产、地位、能力、知识等等各方面相等的众生，以观想相换，使自己变易为对方，然后对易位前的自己，发起竞争好胜之心。比如说他（易位前的自己）的财产、名誉等方面，虽然目前与我不相上下，但自己不甘心这种现状，决心要高过他，因而内心不断地想以各种方法取得更多名闻利养，以期在各方面都高人一等。为了达到这个目的，我不惜用争吵、欺诈、造谣等各种不法手段，巧取豪夺，使自己广受恭敬、赞叹、利养，而使他远远落在低下者的悲惨处境。

大家对这种修法不要有任何疑惑心。虽然说作为修



行人，不应生任何贪嗔恶心，但是为了彻底断除我执，消除嫉妒、竞争、傲慢等烦恼违缘，寂天菩萨以透彻万法实相的智慧，为我们开示了这种殊胜方便法，自己观想易位，然后对原来的自己视为肉中刺、眼中钉，恶毒地对待这个无始以来使自己堕入轮回的敌人。如是反复观修后，我执烦恼就会得到消减，而且从观修中回过头来看，那种竞争好胜之心不但毫无意义，而且唯有造罪而已。对争强好胜之心炽盛者来说，如果真能趋入这种修法，其效果确实非同一般。

极力称吾德，令名扬世间；
克抑彼功德，不令世间闻。
复当隐吾过，受供而非他；
令我获大利，受敬而非他。

我将尽力宣扬自己的功德，令名声传扬世间各方，而对他要千方百计压制，使世人听不到他有任何优点功德名誉。我更要设法隐藏自己的过失，使自己广受供养，而对他要完全相反，尽力显露其过失使他得不到分毫利养，使我今后获得名利地位，备受恭敬，而不让他获得任何名利。

按历来高僧大德们的教导，我们对自身功德不能宣扬，而对他人的功德不能压抑、抹杀；对自身过失不能隐藏，而对他人不能揭露过失。这是世间正士的高尚道德，也是出世修行者必备的人格基础。但是对于那些我执烦恼深重的凡夫来说，这种高尚行为极难做到，自己要隐过扬德，而对他人呢，却要扬过隐德，这使凡夫众生往往陷于重重苦恼之中。当然，每一个凡夫修行人也

都有类似烦恼，为此应来一个大转换，从原来那种狭隘自我中跳出来，易位至他人处境，而将原先所执爱的我，当作竞争对手，时刻不忘打击他、超胜他、厌憎他；将那原先自己不喜欢、不执爱者，现在完全当成自己。进入这种角色后，开始观想应极力宣扬自己的功德，努力使自己美名扬遍人天等世间，而对那竞争对手，即原先的我，应千方百计地压制、打击，每当别人提到他，自己就立刻进行诽谤，给他脸上抹黑，使任何人也无法知晓其功德。

假如能真实地与他人相换，那么利用凡夫的赞自毁他恶习，也可以积累起很大功德，减轻我执，这种修法确实很殊胜。我们现在处于凡夫恶习之中，一听到赞叹自己，就得意忘形；一听到赞叹他人，就妒火中烧，因此而造下的恶业，很难计算，而由此所带来的苦患，也就可想而知了。如果不想继续陷在苦难轮回之中，请大家务必珍惜良机，重视这种修法。

对待自身过失，一般凡夫人也莫不是极力隐藏，而对他人的过失，却很愿意揭露宣扬。如果与他人相换，那么利用这种凡夫习气，对原先自己的过失，极力发露，而对他人，努力隐藏过失，这样实际上也就做到了高僧大德们的教言，发露己过，而保护他人的名声。使易位前的自己，所有过失都揭露无余，得不到任何名闻利养恭敬，而使易位后的自己（实际上是他人）得到这一切安乐。

此处所言，主要是实修引导，因此很多讲义中都没有广讲。这种修法其实用不着多言，修行者只要稍加用心，趋入修法便可了知其殊胜之处。

吾喜观望彼，沦落久遭难，
令受众嘲讽，竞相共责难。

我自己心怀安乐，而希望看到他长久沦落苦难，惨遭不幸，我要使他成为众人嘲讽的笑柄，成为众人竞相责难的对象。

凡夫平时在遇到与自己各方面势均力敌的竞争对手时，如果自己无法超胜于他，内心那种希望他遭受危难沦落受苦的恶念，会不时生起，大家对此也许都有过体验。作为修行人，自己一定要反其道而行之，极力使众生得到安乐，而让自己代受痛苦。因此，在与他人相换后，利用凡夫这种厚自薄他习气，对易位前的自己生起竞争之心，使自己时刻保持喜乐之心，而以幸灾乐祸心态期待他（即易位前的自己）长久落难受苦，处处遭受苦难违缘，而且时时遭受众人嘲讽、欺侮，受到痛苦时不但无人帮助，反而受到别人责难，成为千夫所指、鄙视斥责的对象……体验到这番蚀心蚀骨的竞争痛苦后，我们也就不难了知平时那些相等者面对自己的痛苦，自然地生起谦虚、忍让慈怀，愿将一切痛苦失败自取受，将一切胜利奉献给他人，而自己那种与人争强好胜的心情，也能彻底识破其丑恶面目，有力地铲除。

寅三、（与高者换修傲慢）：

据云此狂徒，欲与吾相争，
才貌与慧识、种姓宁等我？
故令闻众口，齐颂吾胜德，
毛竖心欢喜，浑然乐陶陶。

据说，这个不知天高地厚的狂徒，要想和我一争高低，难道他的见闻、才智、相貌、种姓、财富等，能和

我相比吗？因此我要使他看到世人都异口同声地赞颂我的功德，我因此而汗毛直竖、欣喜若狂，完全沉浸在喜乐之中。

卑下者有嫉妒之苦，相等者有竞争之苦，而比我们高者，也有其傲慢之苦，因此也有必要对他们修习相换，代受痛苦。真实观想易位至其处境后，再来看易位前的自己，看那个比自己卑下者，让心相续中骄慢烦恼自然地生起："哼，这个小爬虫一样的卑下者，居然不知天高地厚，还要和我一较高下。他也不想想自己那可怜的才智、见闻知识、相貌、出身、财产等，在这些方面哪能与我相提并论呢？与我相比之下，他无疑是蠢笨如牛、浅见之井蛙、丑陋如癞蛤蟆……所以，我要想办法让他尝尝厉害，让他佩服得五体投地，乖乖地臣服于我。而且要让他看到，众人无不交口称赞于我，歌功颂德的声音充遍世间，而我因此在每一根毫毛孔中都流露出喜悦，陶醉于四海之内，唯我为尊的快乐之中，昏昏然、乐陶陶。"

在平时我们面对高者时，很难体察到他们内心的烦恼痛苦，在面对低者时，自心傲慢烦恼也很难察觉，而在与高者作相换后，对这些便了然于胸，能很清楚地察觉。真正能作实修，自相续中的傲慢、嫉妒等烦恼，便可暴露无余，得到有力地调伏，而对高位者的痛苦，也就能自然地生起慈护与代受之心。

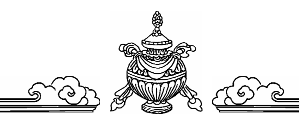
彼富吾夺取；若为吾从仆，
唯予资生酬，其余悉霸取。

他所有的财富，我一定设法夺取，如果他沦为仆从

为我工作，我将只给他刚刚能维生的酬报，其余全部霸占为已有。

凡夫众生在稍有财产、地位时，那种傲慢、蔑视他人之心，往往无法抑制。如果我们以相换修法，变易为他们，然后再来面对易位前的自己，也就不难理解其痛苦与希望："哼哼，这个不知天高地厚的家伙，就算他有些微财产势力，凭我的力量，动一根指头就会斗垮他，将财产全部夺取过来，使他变成一个不名一文的穷光蛋。如果他识相，愿意做奴仆，为我工作，那可以给他一点点工资，让他勉强穿衣吃饭、维持生命，而其余劳动果实，我将统统霸占，据为己有。"《入行论大疏》中还说："如果他没有成为奴仆，那我就用脚踩在他头上，恶狠狠地夺取他的一切，不让他有任何享受。"通过观修，我们也就容易明白该如何去对待世间那些高位者。作为发愿要满足众生愿望的修行人，应该恒时恭恭敬敬地做众生的奴仆，除了基本维生资财外，不能对他人有任何要求。如果对众生轻慢不愿理睬，那就要彻底剥夺自身一切，逼迫自己为众生做一个驯服的奴仆。《大圆满前行引导文》中也说过，菩萨应像棉花一样调柔，对众生不能有任何骄慢。

世间人从上层到下层，都有着各自的傲慢烦恼。高官有其高位者的骄慢，乃至平民百姓也有其平民的骄慢，因此痛苦也就在所难免。通过相换观修，我们不但能理解与代受其痛苦，对他们生起悲护之心，而且隐藏于自相续中的傲慢烦恼，也可彻底暴露，而得以有效对治。



令彼乏安乐，恒常遇祸害。
彼为堕生死，百般折损我。

我要想方设法使他失去安乐，恒常遭受祸害痛苦的折磨。因为他（即自我爱执）是使我堕落生死轮回、饱受苦害折磨的祸首。

易位至他人地位后，我们对易位前的自己，应以一切办法，使他失去所有安乐，恒常不断地遇到苦难折磨，饱受艰辛痛苦，一天好日子也不让他过。这种做法其原因并非有别，因为此颂中的“彼”，就是无始劫以来所执著的自我，是使我们堕入生死轮回，在无数劫中饱受各种灾害痛苦的罪魁祸首。无始以来，我们因为执著这个祸根——“自我”，而导致百般痛苦，现在要出离轮回，必须先摧毁这个“我”。作为实执深厚的凡夫，执爱自身恶习十分深厚，要直接下手不太容易收效，所以寂天菩萨为我们指出了这种自他相换修法，用凡夫习气对治习气。换位至他人角色后，用尽办法来折磨、斥责“他”，无始劫来他不停地残害欺骗我，今天我终于有机会来摧残打击他，这确实是一件快事！

萨迦班智达在《普显牟尼密意》中总结说：自己观为卑下者，然后对高者修嫉妒，使自心感受那种妒火中烧的痛楚，此时自己应该醒悟，仅仅是观想嫉妒，它就能使人感受如是难忍痛苦，那我理应断除这种恶习；同样对那些与自己平等者，相换修竞争心，使自心感受痛苦，以此醒悟到这种竞争之心所带来的苦害，而生起彻断它的心念，乃至逐渐消退、断除；还有与高位者换位修傲慢心，感受这种烦恼所带来的痛苦，而使自心觉悟

其过患苦害，生起断除的决心。根索曲扎仁波切说：萨迦班智达在此所讲的，其实是总结论中上述内容。

我们在无始轮回中不断感受痛苦，无法出离，其根源即是我执，以此而区分自他，舍弃利乐福田之众生，而爱执虚幻自我，因此《入行论》中这一大段引导，都是围绕息灭这个“我”的修法。这不是口头理论，而是要求我们循之踏踏实实观修的方便法；这不是在讲某个古老教条或某种观念，而是我们应切身实践于斯——息灭痛苦的良方。

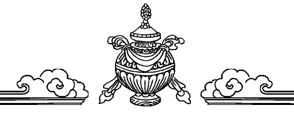
当然，菩萨所作的论章，每一句都有其内外密多种含义，因而对上述三种相换修法，也有不同解释方法。我们在以前，总是贪执自身舍弃他人，想方设法逃避一切痛苦伤害，并对他人生嫉妒、竞争与傲慢，以此而积累了无数恶业。现在既然知道了自我爱执的过失，就要修自他相换，把自己作为嫉妒、竞争、傲慢的对象，善加修习而净化这些烦恼，这种法门是对治自我爱执的特效灵药。不管如何，大家只要紧扣修习自他相换，断除自我爱执而利益他人的中心意义，无论选择哪一种方法都不违背。

子三、（换已如何修持）分二：丑一、以温和而教诫；丑二、以粗暴法制伏。

丑一、（以温和而教诫）：

汝虽欲自利，然经无数劫，
遍历大劬劳，执我唯增苦。

心意啊，你虽然想追求自利，然而经过了无数亿劫努力，更饱尝了无尽痛苦与艰辛，其实这种自我爱执只



能让你增加痛苦而已。

经过上述修习相换后，便可明白他人内心需要帮助利济，此处作者接着教诫引导修行人，应当致力于这种大悲菩提心的修习。大家应深深地反问自心、提醒自心：心意啊，你不要再顽固不化了，从无始以来你就执爱自我，一直全力追逐自利，而且历经了无穷无尽的艰辛苦难，但你所得到的呢？仍然是三界轮回苦海，而且这种自我执爱恶习，只会越来越使你增加痛苦而已。这一点，大家都会明白，自己堕入轮回，其时间无有始端。在此无法计算的长久时间中，众生一直重视执著不放的，都是自我，为了自己吃穿住、生存、安乐等等而奔波流转。有些人就算是遇到佛法，也没有舍弃这种自我爱执，就像有些人即使是来到寂静佛教圣地，天天也要为房子、钢炉、高压锅、牛粪及丫丫柴等这些鸡毛蒜皮的小事而忙碌，所作所为全部都是为了贪执自我、满足自我。众生在此中造下了无边恶业，以恶业所招感的痛苦，更是无法衡量，可这些痛苦有什么意义呢？除了更增加自我执爱之外，更趋向痛苦深渊之外，毫无实义！只要没有舍弃痛苦之源的我执，痛苦就不会终止，而且越执著自我，痛苦轮回越会蔓延无尽期。《宝鬘论》中说过：“有我执造业，从业复受生。”有了我执，就会不停地造作各种轮回之因——业，由业而不断地转生于六趣受苦。有关教证，在本论前面内容中，也反复强调过，因此有缘听闻到这些正法者，千万不要再昏昏沉沉，错失解脱良机了，应一次次地提醒自心：心意啊，快醒醒，记住这一点，自我爱执是轮回众苦之源，你该放弃它了，快

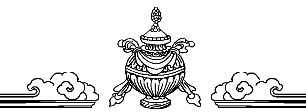
快进入利他解脱安乐大道！

是故当尽心，勤行众生利。
牟尼无欺言，奉行必获益。

所以，你一定要尽心尽力修习正法，精勤于利益众生的菩萨行为，本师释迦牟尼佛绝无欺人之言，依教奉行必然会获得安乐利益。

利益众生修习自他相换菩提心法门，实际上是解脱修行中至关重要的大事。因此，一定要认真专注，全力以赴地修持，以自身取受一切众生的痛苦，而施予所有安乐，若能刹那行持，也不会再堕入轮回恶趣痛苦之中，若能精勤行持不舍，在尽快时间中会得到成就。对这一点，不用有任何怀疑，因为这是三界众生导师，至尊法王本师释迦牟尼佛所说的谛实语、金刚语。本师释迦牟尼佛不会欺骗任何众生，《随念三宝经》中说过，佛“语言清净”，所说正法“义妙、文巧、纯一、圆满、清净、鲜白”。全知麦彭仁波切在此经典的注疏中说：语言清净，其义指佛陀的语言远离了八大语障。具足这种功德的佛陀怎么可能有欺诳语呢？《宝性论》（藏文译本）中也说：佛陀所说之语，不论是直接、间接，抑或暂时究竟，必定会对众生有饶益。所以只要我们能依教奉行，修持自他相换菩提心，一定会得到利益安乐。虽然有些人可能在初修时会遇到违缘，作为历来流转轮回的凡夫，这一点无疑难免，就像一块一直往山下滚落的石块，要让它改变方向往山顶上走，肯定要费不少力气，但只要不懈怠修持，任何人最终都会得到成就。

堪布根霍仁波切说：当我们证得登地果位后，回顾



以往，便会知道自己是因以前修自他相换菩提心的功德而现前胜果。奉行利他法门，有如是大功德，因此应尽心尽力地投入于利他修习中。在这种时代，哪怕只是作一刹那观想，也有巨大功德，《宝云经》中说过：“在末法时代，对三宝起信心者，甚为稀有；相续中能生起大悲心者，也甚为稀有；能于一弹指间，生起菩提心者，尤为不可思议。”大家都想成为真正的修行人，对此焉可不时刻存念于心，体诸于身边的每一件小事呢！

若汝自往昔，素行利生事，
除获正觉乐，必不逢今苦。

如果你从往昔至今，一直修习这种利他菩萨行，那么除了获得究竟圆满的正觉大乐之外，必定不会遭逢现在的烦恼痛苦。

以上从追求自利的过害方面作了阐述，此处再从另一方面出发，反问自心：假如你往昔就像诸佛菩萨一样，放弃自利而专一修持利他菩萨行，那今天的结局又会是怎么样呢？除了与诸佛菩萨一样，享受出世解脱大安乐之外，绝不会像今天那样有重重烦恼痛苦。这一点各自反省，观察自相续中自我执爱恶习与利他善习各占多少比例，便会明白自己在往昔的作为。假如在以前一直将众生如同自身一样爱护，或者只是稍有串习，那么现在自相续也不会如此恶劣，专门执著自我不舍了。修习自他相换菩提心，利益众生，口头说当然比较简单，但真正要发乎内心，体诸于实际行动，一般凡夫确实有不少困难。有些人今天在课堂上听了利他菩提心的功德，很激动地合掌发誓要舍弃自我、利益他人，但一出经堂门，

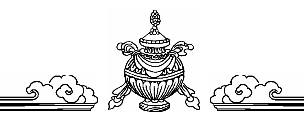


受到了别人讥毁、非理侮辱等，却无法转为道用，马上就忘了誓言。本师释迦牟尼佛在因地修习菩萨行时，众生割取他的肉骨、取走他的一切，他老人家的利他善心也毫无动摇，对比一下这种差距，便会了知，发菩提心舍弃自利而专利众生，我们在往昔很缺乏串习。从我执恶习看，自己在往昔无疑虚耗了人生，从来没有趋入菩提心法门，因此而导致了今天的重重苦恼。五浊恶世中的众生，生活根本没有一点安乐可言，处在这种恶浊世间，每个凡夫似乎都是烦恼重重、痛苦不绝，每个人都在为了自己而忧心忡忡、狂躁不安。如果再不修习利他善行，这些痛苦绝不会自动止息，而只会越来越严重。

华智仁波切说过：“众生如果在以前精进修持过佛法，那现在已经得到了如来果位，至少已经得到了不堕三恶趣的把握。”我也是经常这么想：我们在座诸道友，不要说在前世，如果在即生之中，从小就学习佛法，小学时学基础，中学时闻思显宗的五部大论，毕业后再修学密宗，那么现在相续中肯定有了稳固的正见和修法，今生中再精进下去，获得普贤王如来果位都没有多大困难，更不用说息灭轮回众苦了。但可惜可叹，我们遇到善知识太晚了！

所以大家都应当为此生起一种强烈懊悔心，严厉地谴责自己：咳，如果早一点遇到佛法，趋入了利他菩提心的修习有多好，至少不会像如今一样，性格这么刚强粗暴了。现在遇到了这种殊胜机缘，我不能再错过，以免以后生悔恨了……

故汝于父母，一滴精血聚，



既可执为我，于他亦当习。

总之，既然你能将父精母血聚合而成的身体，执著为自我，那同样对其他众生，也应如是修习相换，当成自己一样去爱护。

此颂的内容，在本品前面偈颂中已有过讲解，但前面是用来略明自他相换可行之理，而此处是用以阐述如何实际修持的方法。在初学者看来，要修持菩萨的舍己利生善行十分困难，然而这只是未明修法次第而产生的一种非理犹疑而已。自他相换菩提心法门，只要循序渐进串习，必然会得以成就，这个过程应像我们执身为我一样。父母精血聚合而成受精卵时，它并不是我的身体，但以中阴心识强烈执著串习，最后发育成长出生后，我们便会自然地执著它为自身，将这种毫无"我"的东西当成了自我。同样，现在其他众生，虽然不是我自己，但从当下开始，我们去串习将众生视同己身般执爱的习惯，以智慧加以引导，经长期串习后，最后无疑会像执著非我之身为我一样，而爱护一切众生如同己身。或者就像登地菩萨一样，像阿底峡尊者的上师仁慈瑜伽一样，完全可以将他众执为己身而爱护。

堪布根霍仁波切说："不管任何一件善法，首先修持时，都会有一些困难，但经过反复串习，最终一定会习惯而容易。"对此大家都有过体会，比如说修曼茶供，开始时左手拿曼茶盘与念珠计数，右手要拿米，口里要念诵偈文，心里要观想，很不适应，往往弄得颠三倒四，狼狈不堪。但修完一定遍数后，也就得心应手，毫无困难可言。在修持自他相换菩提心时，我们也应不为开始

的困难所吓倒，而勇敢坚毅地趋入修持。《无边功德赞》中说："纵闻亦于今世生苦害，亦未长久躬行广大行；彼等难行若修自然成，若不修习功德难增长。"希望大家牢记，听闻殊胜法要后，若不趋入修习，功德仍难增长，今生苦难也无缘止息，而后世情况呢，更是可想而知了！

根索曲扎仁波切在讲义中也说："作为初学者，要直接趋入舍自利他菩提心法门，当然会有困难。但首先应该了知该法门的功德，使自己生起信心，再三发愿要在相续中生起殊胜菩提心，同时猛厉祈求上师三宝大悲加持。时时刻刻如是观想，以上师三宝的加持力，自己不懈的熏修力，到一定时候，就会自然生起大乘地道功德。"在座有些道友，在两三年前，还是一名闯荡江湖，性格粗暴的"好汉"，但是现在呢，已变成了一名调柔寂静的修行人，这就是串修功德的最好例证，望诸位能再接再厉！

应为他密探，见己有何物，
悉数尽盗取，以彼利众生。

自他相换后，我应该成为他人的密探，只要发现自身有任何他人所需之物，立刻全部盗取，用以利益众生。

自他相换后，应进入具体实修利益众生之行。在日常中，我们必须牢记自己已与他人相换，因而所有利乐应给与众生。自己恒时观察自身，像密探调查一样，对身体、受用、善根等等，所有一切都毫无遗漏地摸清楚，只要是众生需要的，就应全部将它们从自身盗取，施予众生，让他们得到利益。《妙瓶》中说："自己应如特务、

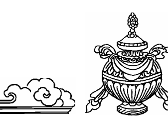


奸细、侦探一样，首先悄悄观察众生在哪些方面有需要、自己拥有哪些，然后将自己的财产等强行夺走或盗走，布施给有需要的众生，佛经中也言‘从我取财，布施众生’。”自己的一切，不管是物质方面，还是相续中善心、美语、爱语、善根功德等，都应全部拿出来利益众生。比如说别人在生活衣食方面遇到了苦难，自己见到后，便应尽自所有财产去帮助他；有人精神上受到了打击，情绪低落，或四大不调生病了，自己也应好语劝慰，为他念经回向等；有些旁生陷于死亡危难中，自己也应尽力相救……作为大乘修行人，应随时关照身边一切众生，以一切利益他们，这是应该，也是必须做的，如果这一点都做不到，所谓的修行又有什么用呢？

我乐他不乐，我高他卑下，
利己不顾人，何不反自妒？

如果我安乐而别人不安乐，我高高在上而别人寒微卑屈，我只顾自利而不照顾别人，那么为何不转而嫉妒自己，关怀别人呢？

平时我们对那些各方面比自己强的众生，总会不自觉地生嫉妒，希望自己也能得到他们那样的安乐、名利等，同样各方面比我们要差一截的众生，他们也会有如是嫉妒、羡慕。因此应站在他们的方面，对自己进行观察对比：我现在很快乐，吃穿生活方面都很如意，学佛修行也顺利，而别的众生生活艰难，今生没有学佛修善机会，来世会更痛苦；现在自己高高在上，受着成千上万人尊敬，而他人呢，在饱受蔑视，而我所作所为唯求自利，根本不照顾别人的苦乐……处在别人角色里，对




自己无疑要生起嫉妒。而且自己平时对高者不断地生嫉恨，希望他们能提拔与帮助自己，那么自己比别人高时，作为公平正直的处世者，理应对自己也生起妒意，让自己转变态度，帮助利济低下者。如是对自己嫉恼、谴责，也就会减轻自我爱执，而生起利他之心，利生菩提心也会渐渐生起、加强，自己在行为上会得到良好转变。

这种修法贵在恒常串习，因此我们在平时，无论在财富、名声地位、学问等各方面都感到不错时，应细心地看看周围、看看自己下面或身后，想想还有许多众生没有这样的安乐，转而对自己生嫉妒，以对治自我执爱习气。这些修法该讲的我都给你们讲了，而且讲得够详细，但能否趋入实修，就看各人努力了。这些窍诀的殊胜妙味只有真实趋入者，方可领略。

吾当离安乐，甘代他人苦；
时观念起处，细察己过失。

我要主动地舍离安乐享受，心甘情愿地取代别人所受之苦，时时内观一言一行的发心动机，细细检查自己大大小小的过失。

作为菩萨乘修行人，其重要标志或说象征，即是自愿舍弃自身安乐享受，而取受他人的痛苦。在《华严经》中说过，大乘菩萨应“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”，这不仅仅是一种口头理论，三世诸佛与历代高僧大德们都如是遵照这个准则而得修行成就。大家看历代高僧大德，历代传承上师，他们对自己安乐享受并不重视，而是把利益众生放在了首位。主动舍弃自我享受，而心甘情愿代众生受苦，这当然需要一定修证，方可真

正从内心做到。初学者如果一时无法做到，也应尽量帮助众生解除痛苦，尽心尽力帮助他人获得安乐，至少也应约束自己，不去扰乱别人的心，不让别人因自己而受苦。为此，应时时反观自心起心动念，一言一行，是否在造恶业损害众生？是在利益众生还是执爱自我？所行是否对自他二利事业有意义？……恒时审察言行心念，对过失加以预防、消除或忏悔，这也就是前面第五品中所讲的以正知正念恒护自心。关于观自念起处、细察己过，在《自我教言》、《二规教言论》、《菩萨宝鬘论》、《修心八颂》等等众多论著中都有过强调。心不外散常观自己的过愆，而不察他人过失，能做到如此，我们的修行才会得以长进。

他虽犯大过，欣然吾顶替；
自过纵微小，众前诚忏悔。

虽然是他人犯下的大过错，我也应乐意顶替他承担责任，自己如果有过错，即使微小也应在众人面前诚恳地发露忏悔。

修行人平时不能观他人的过失，而应恒常检省自身过失。如果别人犯了过错，比如说他说错了话，行为上做得很出格，偷盗、杀生等，即使这些过失很大，一般人无法接受，但我们应替他着想，不能呵责诽谤他，而应想：虽然他暂时犯了大过，但实际上他的功德多，我的过失比他大得多，所以我不应歧视他、诽谤他，而应帮助他维护名誉度过难关，将这些过失揽在自己身上代受……这样当然会有一定难度，然而以此能有力地对治自我执著，熏习对众生的悲心，因此代他人受过是大乘



菩萨必然会有的修法。比如说，今天有某人生了嗔心，因而行为上很不如法，对别人无缘无故地又骂又打，如果被害者是一个修行人，修行者便会将一切过失加在自己头上，而向别人发露忏悔："他没有错，而是我做错了，因为——我应承受处分，诚心忏悔。"在一般凡夫眼里，别人做的错事虽然很小，自己也会给他渲染，加工成大过，即使这件事与自己有很大关系，有自己一份过失，也会爱执自身而极力推脱责任。而大乘修行人，为了断舍自我利益众生，会反其道而行。虽然是别人造恶业，修行人仍会想："他真可怜，造这样严重的恶业，愿果报不要成熟在他身上，而让我代受吧。"一个大乘修行人，他会以欣然的态度代受他过，无有任何勉强，因为他唯一所求便是利乐父母众生，现在有机会实现愿心，他又何乐而不为呢？

在对待自身过失上，一般凡夫人会极力隐瞒，而修行人也应与其逆向而行，自己身口意方面所有大大小小过失，都应毫无覆藏地在众人前作忏悔。大家都知道，奔公甲格西，他在家时是一名好汉，打仗时可以独对四十个敌人；出家修行后，他在与我执烦恼大敌战斗时，更为勇猛，哪怕我执妄念稍动，要为自己谋求一碗酸奶，也被格西察觉，予以了迎头痛击。真正的修行人，应像奔公甲格西一样，对最微细过失，也不要覆藏，而应在众人前发露忏悔，使自我爱执这个大敌，毫无藏身之处。阿底峡尊者在《菩萨宝鬘论》中说："日日夜夜三时中，恒时守护自根门，发露自己之过患，不觅他人之错失。"图美仁波切也说过："是故恒时审自己，断除过患佛子

行。”大家翻阅大乘论师的著作，类似教言有很多，因为这是一个修行人基本行为准则。

在梵文译本中，此颂最后一句为：“佛前诚忏悔”，但所有藏文译本中，都是“众前诚忏悔”，当然“众前”也可解释为“诸佛圣众前”。一般人在圣尊前很愿意发露己过，这是如法行为；而在一般道友或是众人前，不愿发露忏悔过失，这就有些问题了。作为修行人，如不能“敬众如敬佛”，他的菩提心也就不会成熟，在末法时期，修行人对此尤应重视。

显扬他令誉，以此匿己名；
役自如下仆，勤谋众人利。

我要广泛地宣扬他人的名誉功德，藉此隐藏自己的名声，我要像役使仆从一样奴役自己，为众人精勤地谋求利益。

作为修行人，必须隐藏自相续功德，不能让自己的虚假名声到处传扬，而对其他人，则需要以清净心观待，时时赞扬其功德。如果以清净心观待他人作为，无疑都会有其功德优点，而自己真心诚意地随喜赞叹，不但能净化自心，获得功德，使他人增加名誉，也可藉此隐藏自身功德，减少道障。在众生面前，修行人必须尽心尽力做有利益的事，断尽我执而将自己像奴仆一样役使，辛勤不息地为有情谋求利乐。

凡愚者都会想尽办法压抑他人的声誉，显扬自己的功德，让众生做奴仆，为自己谋利，以此而增深自我爱执恶习，堕入更深的轮回。而在实际上，他们如是做，并不能如愿以偿地得到所希冀的名声与利益，有一个教

言说：要得到高位，必须先给别人做很多事情，若要得到名声，必须赞叹他人功德。这是必然的世间规律，你如果一味诽谤压制他人的名声，剥夺劳动果实，自己最后会身败名裂，也得不到任何安乐。我们了知这些道理后，在日常中应切实注意，要不然自己一举一动都会成为日后懊悔的因，《大智度论》中说：“应做而不做，不应做而做，懊悔火所烧，后世堕恶趣。”要克制自赞毁他、厚自薄他恶习，而称赞他人，为他人谋利，开始时肯定会有些困难，但这是大乘修行人必须做到的事，如果自己能致力于此，使自相续得到转变，哪怕只是内心经常想想，对来生也会有很大意义。

此身过本多，德寡奚足夸？
故当隐己德，莫令他人知。

自己本来就是罪过累累之人，暂时生起的小功德有什么值得宣扬呢？所以我要尽力隐藏德学，就连任何人也不让知道。

偈文中的“此身”，并非单指身体，而是代表补特伽罗之自我。凡夫之自我，其自性即是罪过，充满了种种烦恼罪业过失。这种业识缠结而成的自我，即使有少分功德，比如暂时有一些学问、持戒功德等等，都不会有多大可靠性。这一点，大家务必要明白，尤其是各位在学院修学了多年的道友们，自己虽然在数年中闻思了戒律、中观、大圆满密法，在某方面自己暂时具备了一些功德，但这并不值得夸耀。这些只是暂时的，如果不能进一步稳固，可能很快就会发生变化，在没有证得彻底超越三界之果位前，自己的功德与过失比起来，根本

不值得一提。华智仁波切说过：“三界中一切都是无常的。”自己暂时的修学境界并不值得宣扬，也没有真实可靠性，就像有些人的性格一样，今天是“笑面罗汉”，明天就会变成“忿怒金刚”。因此，自己有些微功德学问，千万不要在他人前显露，而应时时反观自身，提醒自己尚是业障罪过累累的凡夫，心念言行处处是贪嗔痴罪业烦恼。相比之下，如同身负巨债之人，暂时得到了一点微薄财产，根本无法长期保留，哪值得夸耀宣扬呢？

如果自己获得一些不退功德，比如说我们现在闻思《入行论》，其中一些窍诀自己可以永远不离，直至临死前都能念念不忘，那时你心满意足倒也无妨。但是对一般凡夫来说，今天听得清清楚楚的一些内容，过了几年后就会丝毫不存，不可能恒常存在；而过失方面，却是天天在犯，如果不有效地对治，几年后，可能会更厉害。现在的功德只是暂时，而过失却是长久，所以自己不应为眼前的小功德沾沾自喜，到处宣扬，而应深藏不露，唯有如是方有真实成就之时。从历史上看，高僧大德除了特殊度化某些众生的需要外，从来不显扬功德。佛经中说过，修行人应“不宣自德，不隐己过”，大家对法王如意宝的言行现量可知，本来他老人家在学问、修证等各方面的功德都无有边际，但除了必要时给弟子们讲一些梦境授记外，老人家从来不谈神通功德。密勒日巴尊者在道歌中曾教诫弟子：如同雪山雄狮，林中猛兽，大海鲸鱼，若能善隐，必少招敌；同样，修行人的身体、修法、功德，若能善于隐藏，必少招违缘，顺利

得以成就。望诸有心者谨记！

往昔为自利，所行尽害他；
今为他谋利，愿害悉归我！

总之，以前为了谋求自身利乐，我对他人所作的尽是伤害恶业；现在为了他们谋求幸福，愿这一切祸害都归于我自己！

总结以上所述，我们在修习自他相换时，必须与自己在往昔所持观念行为相反。在无始轮回中，自己的一言一行，所有心念行为，其目的皆是为了自利，都为了谋求诸如我的饮食、财产、生命、名声、眷属……为了这些目的，自己所作所为，几乎全部都是对他人有损的恶业。大家反观自身，就会发现在自利心很强时，我们的心念行为经常会损害众生。比如说在自私自利我执烦恼催动下，内心经常对他人生贪嗔嫉妒恶心，口中所言也会充满欺骗离间等有害语，身体行为上也会做杀、盗、殴打等恶业……详察自己三门在往昔的作为，几乎全部是损害恶业。现在通过善知识教导，自己已了知这些非法恶业的苦害，而且也发了菩提心，要为所有众生谋福利，因此，要将一切众生视如己身拔苦予乐，将以前所作的损害恶业，全部由那个无始以来所执爱的“自我”承受。

《法句经》中说：“无乐小乐，小辩小慧，广求大者，乃获大乐。”其意是说凡夫众生追求自利，即使得到暂时世俗小利乐，实际上毫无真实安乐可言，只是一些小辩才与小聪明而已，而修持佛法者，追求广大解脱事业，才能获得大安乐。无始世来我们因追求自我利乐，

而堕入了三恶趣的“无乐”或人天的“小乐”处境中，一直得不到解脱大乐，因此现在应及早从迷乱中醒悟过来，追求究竟大安乐。当然，这种追求当循佛菩萨的足迹，以智慧引导自己去走正道，《大智度论》中云：“世间人心动，爱执福果报，而不好福因，求有不求灭。”世间人只知追求安乐果，而偏偏舍弃乐果之因，只知求有（世间小乐），不知求灭（寂灭大安乐），与佛法颠倒而行。想现前无上安乐佛果，应当勤积其因——福慧二种资粮，不然你虽在日夜不停地想得安乐，而不勤积二资，也只能是说食不饱。如果希求无上安乐，现在必须在因上下工夫修行，勤修自他相换，断舍我执烦恼，消尽恶业，这样最终必定会让自他得到无上安乐佛果。

对这种修法，大家不要有任何疑惑，看看自己身边诸人，我想各人都应该有很深体会。在周围道友中，那些能舍身为公、为他人利益而舍弃自利的道友，他们处处为他人着想，时时饶益着众生，而他们本身也因此广受称扬，所作事业在三宝加持、人天护持下非常顺利；而自私心很强的人，他所作事业经常受挫，别人见到他也很讨厌，甚至连名字也不愿听到……本来不愿意讲这么多，但是看到我们有些人尚在迷惑之中，警钟不得不一敲再敲，禅宗门下有句话：“迷时千卷少，悟时一字多。”真希望所有人皆能领会这些殊胜教言的意义，那时我也就不用这么多言了！

莫令汝此身，猛现顽强相，
令如初嫁媳，羞畏极谨慎。

如是修行时，千万不要让自身行为猛烈地表现出粗



暴顽固的态度，应该像刚刚嫁人的新娘子一样，略带羞涩，畏人讥笑而谨慎地约束言行举止。

在往昔没有修学佛法时，自己常常随心所欲地说话做事，随顺着烦恼习气，造下了无量无边损害恶业。现在自己入了佛门，受了菩提心戒，那么一切心念行为再也不能恣意妄为，而应时时加以检束。自己在平时应严守律仪，对治恶习，在言行举止上不要再像以前那样粗鲁，内心不能粗暴顽固，刚强不化。如果不如是修持，自心像顽石，那么上师每天给你浇灌佛法甘露，也没办法取得效果。

修习自他相换的菩萨在众生面前，应持着恭敬态度，如同刚刚嫁人的新娘子一样，在家人面前，表现出羞涩、畏惧讥笑诃责，言行上无不小心谨慎的态度。在作者那个时代，初嫁的新媳妇，可能很难做吧，因家人都很关注，她在言行方面不得不慎，举止动静之间，都得检束自心。假如我们在修行时，也持守着类似心态行为，言行一定会如理如法。自己以往对父母众生造过那么多损害恶业，现在明白了怎么能不羞惭呢？一切众生皆是诸佛之爱子，诸佛视同己身，也是我们成佛必需的福田，那怎么能不畏惧呢？自己应如《梵天所问经》中所说那样：“应知菩萨者，譬若新妇。”所行所言无不戒慎，以守护众生的信心。

坚持利他行，切莫伤众生。
妄动应制止，逾矩当治罚。

你一定要坚持利益有情，千万不能再伤害任何众生，如果妄念蠢蠢欲动，应及时制伏止息，如果心念违

越了戒规，应当严厉处罚。

堪布根霍在讲义中说：“此偈所言的，即是饶益有情戒、摄善法戒、律仪戒的总结。”作为大乘佛子，必须时时告诫自己要遵循大乘佛法去做，否则便会步入歧途。无著菩萨在《经庄严论》中说：“利益众生事，随时不过时，所作恒无谬。”这是佛菩萨时刻不忘的法业，恒时无有错谬的事业。我们作为修学者，理应朝这个方向去努力，以菩提心摄持自三门，坚持利益众生。

在趋入佛法后，自己无论如何不能损害众生，这是本论中已反复强调过的内容，也是一个沙门必须秉持的律仪。为了时刻做到坚持利他、切莫伤众这两条，必须时刻以正知正念来护持心相续，不让它妄动，像调伏大象一样，长期约束调教它，及时制止不法举动。如果能恒护正知正念，自心烦恼苗头刚萌芽，就及时察觉，那时极易调伏纠正，使它归于正道，不违越“诸恶莫作，众善奉行”的戒规。但不慎之时，正知正念失去了，妄念肯定要违越警戒线，闯入禁区造贪嗔恶业，这时初学者应以极为严厉的手段，狠狠地处罚它。在这方面噶当派格西们给后人留下了许多榜样，在前面内容中，也讲过不少公案。我们如果能效仿这些先贤大德们，自己一定会迅速成为合格的修行人！

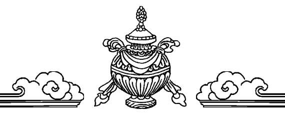
丑二、（以粗暴法制伏）分二：寅一、制伏意识；寅二、制伏身体。

寅一、（制伏意识）：

纵已如是诲，汝犹不行善，
众过终归汝，唯当受治罚。

心啊，虽然我已经如是教诲过你，如果你还不肯依教行善，那么将来一切过失都将归咎于你，那时只有严厉处罚你。

为了让习惯执著自我的心意得到转变，以上用温和方式，进行了种种劝请放下自我执著、利益他人的教诫，对有些人来说，这些教诫也就会足够起到作用了。但众生根基不一，特别是末法时代，众生恶习积重难返，顽固难化，这些温和的教言虽然反复听了，但自心好像一点也没有改进，跟原来一样恶劣，顽固地执爱着自我，不依教行持利他善法。在这种情况下，我们便应改变方式，对执迷不悟的自心以粗暴严厉方式，进行强力制伏，使它无法抵抗逃避。自心不听温和的教诫，我们也不能再客气，既然它不听教放弃我执去利益众生，那么当下与将来的一切过失错误都应归罪于它。万法根本是自心，所有罪业实质上是自心迷乱显现而产生，所以，将一切过错归罪于执迷不悟的心识，这一点不冤枉它。只要它现起自利害他之念，立即以种种有力手段处罚它，一丝也不放松，逼迫它改变到利他善道上来。这就像大人调教小孩子一样，如果慈母以温和的言教没办法使之改变恶习，那严父就会以严厉办法来教育，或斥责或者好好打一顿，那时再调皮的小孩也会老老实实地依教而行。心识在无始劫轮回中，熏染起自我爱执恶习，其顽固难化程度远比顽童厉害，不采取有力手段去强迫它，更难改变。因而真正的修行人，在对治我执恶习时，必然会勇毅而严厉，不给自我爱执这个怨敌有任何逃避之机会。

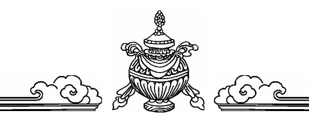


昔时受汝制，今日吾已觉，
无论至何处，悉摧汝骄慢。

往昔我愚笨无知，完全为你控制，如今我已经觉晓了你是一切罪恶痛苦的根源，无论你到哪儿，我都要将你的狂妄我执骄慢摧毁无余。

因无明我执，众生虚枉地堕入轮回之中，在无有边际的苦难中饱受煎熬，如果能挣脱无明我执妄心，则众生怎么会有贪嗔烦恼与无尽苦痛呢？我们为我执妄念所制，在苦海中漂浮至今，就连一刹那自在安乐都没有过，对每一个有情来说，这种妄念确实是最为歹毒的仇敌。如果是一个有理智者，对之怎么能不致之死地，而任由它折磨奴役呢？现在通过《入菩萨行》加持，我们都有缘了知到自我爱执妄心的恶毒面目，不甘受苦者当自强自立，以强力手段降伏这种妄心，摧毁它所有的危害。强力手段，当然有多种，从世俗来说，自心警醒、坚强，不留任何余地地斥责消除我执恶习；然而最有力的手段，即是以甚深般若去观照，勘破其虚伪外相，而彻断其根源。这便是接下来《智慧品》所阐述的内容。在《智慧品》中，作者引导我们以文殊智慧宝剑撩除无明我执云翳，彻底觉悟自心离一切戏论之大空性本面，这是妄心再也无法抵抗的"暴力手段"，是它最为怖畏、威力无比的智慧武器。

认识了无明我执的有害本质后，作为修行人，从此应时时刻刻紧持正念之剑，与这个怨敌作殊死决战，以雪无始以来受制于它的奇耻大恨。无论它到哪儿，也无论它如何狡猾潜藏，自己当睁大智慧的"火眼金睛"，



照破其原形，毫不犹豫地消灭这个傲慢大魔。所谓傲慢，即是本来没有某种功德而执计为有的一种无明妄念，在心性本面上，"我"本来不存在，而我执妄念却执著有实实在在的自我，所以这种我执通常也称之为"傲慢魔"。当然，五根本烦恼中的傲慢心，其根源即是我执妄念，一个人如果没有降伏傲慢，其我执烦恼无疑也没有得到降伏。真正降伏了我执的修行人绝不会有傲慢烦恼，高僧大德们的表现便是最好证明。五世达赖喇嘛曾说过："我和普通人家的孩子没有区别，只不过是因为历史传统让我得到了这个位置。虽然身处这种地位，但我的智慧等并不比别人高，我超过他人的一点功德也没有……"五世达赖是非常了不起的大德，其事业非常广大，智慧神通也高不可测，他如是谦虚，正是体现出降伏了我执傲慢魔的修证功德，与世间那种稍具名利之凡夫完全不同。大家只要留意观察，从往昔高僧大德们所作事迹中，也一定可以学到无论何时何地悉摧我执傲慢的殊胜法要。

今当弃此念：尚享自权益。
汝已售他人，莫哀应尽力！

现在你应该舍弃利益自己、以自我享受为主的想法，因为我已经将你卖给所有众生了，你不要悲伤难过，尽力去服务众生吧！

心意啊，现在你不得不抛弃无始以来所持守不放的自私自利我执恶念了。虽然我已反复教诫过你"放弃自利，放弃我执"，但你一直不肯依教奉行，所以我不得不用强制手段，将你卖给他人，使你不得不老老实实地

听从使唤，为他人服务。这就像一个仆人，因为他不听从命令为别人服务，最后就将他卖给别人，那样他也就无法可施，只有老老实实地为别人干活。

既然已全属于一切众生，像完全隶属于他人的奴仆，那么再也不能计较自利，为自我享受而谋划了。作为修学大乘佛法的行人，大家应时刻牢记：发过菩提心后，身语意全部已交给了众生，自己不应再有自主权，利用它们来寻求自利，而应时时刻刻利用三门为众生谋求利乐。有些人对此可能不太明白，用个形象比喻来说，这好比某家女孩，长大后嫁给别人家，那她也就是别人家的成员了，不能再一心为父母家中劳动。我们在发菩提心时，也就已经进行过将自己"出嫁"给所有众生的仪式了，自此以后，身语意三门应当精勤地为众生服务，谋求利益，而不能再像原来那样，一切为自我而行动。本来自己所计执的"我"，并不能与自心分开而言，因所谓的"我"，只不过是自心迷乱执著，但此处将二者分开，以拟人化手法进行破析，这就像《定解宝灯论》中问者与答者一样，其实他们是一个人。自己与心意分开，对心意进行粗暴地对治，并且告诉它："我将你出卖给别人，你也不要悲哀难过，那样也没有什么用，老老实实为你的新主人——所有众生，去尽力服务吧！不管遇到多大困难，你也不要退失利他之心，因为你已是属于他人的奴仆，不管主人如何对待，你也只能忍受，否则，命运也就可想而知了。"

若吾稍放逸，未施汝于众，
则汝定将我，贩与诸狱卒。

如果我稍微不留意，没有将你布施给众生，那么你一定会执著自利而造恶业，最终将我出卖给地狱狱卒。

有些心意可能比较固执，会因此而想："我没有做什么不好的事，为么要把我卖给众生呢？"此偈便是对这类心念作回答。凡夫众生的自我爱执习气十分顽固，一般人虽然入了佛门，闻思过教理，也相似地修习过一些对治法，然而这种习气并没有那么好调伏。自己只要稍有疏忽，失去了正知正念，它便要重新恢复，仍然执爱自我，而不愿利益他人。在这种恶习迷惑下造业，其后果十分可怕，在不知不觉中，这种恶心便会将我们出卖给地狱狱卒，令自己饱受长劫痛苦煎熬。所以，对这狡诈恶毒心念，明智者应先下手为强，赶先一步将它卖出去，不给它造罪机会，以免它使自己造业堕落，毫无意义地感受着三恶趣痛苦。

如是汝屡屡，弃我令久苦。
今忆宿仇怨，摧汝自利心！

我曾经多次因大意疏忽而被你出卖，并且因此而长久地受苦。如今回忆起这些宿怨，气愤难平，我一定要彻底消灭你这自私自利的心！

此时心识也会狡诈地反驳："我和你相依为命，共为一体，何曾出卖你呢？"面对这种"烟幕弹"，大家千万不要迷惑，而应进一步揭开阴毒面目。也许你真的想不起来，也许是假的想不起来了，但不管你怎么狡辩，实际上你曾把我无数次出卖给地狱阎罗狱卒。每一次都令我在百千万亿年中，忍受火烧油炸等剧苦！佛菩萨与众多大成就者的无欺教言，都可以证明你的罪恶，如果

我稍有修证功德，也完全可以回忆起这些血泪斑斑的往事，今天你却如此阴险地否认事实，难道你还嫌把我害得不够吗？想起这些深仇大恨，我怎么能克制对你的怒火呢？不把你这自私自利恶念怨敌彻底消灭，我绝不罢休！

这些教言，不是口头理论，修行人应当从内心生起这种信念，对我执妄念生起不除尽不罢休的决心。作为初学者，我不敢说大家应时刻记住，但最少每天也得一两次，一两个小时，反观自己三门：我现在所作是在随顺我执恶念呢？还是在随顺利他善念呢？……滴水可穿石，只要如是精勤不懈地串习，任何人皆可成为真正的菩萨。

若汝欲自惜，不应自爱执；
若汝欲自护，则当常护他。

如果你想珍惜自己的安乐，那就不要再顽固地爱执自己了；如果你真想保护自己以免受苦难，那么就应当经常爱护他人。

不管有情陷于六道中哪种状态，避苦趋乐的希求都相同。然而，愚痴顽强的心意啊，如果你要自我爱惜，追求暂时究竟安乐，今生后世乃至生生世世永恒大安乐，那就请你务必明白，自此之后，不要再盲目爱执狭隘而虚妄的自我了。自我执爱如同毒药一样，如果不彻底舍弃，那么你永远不会得到安乐，无垢光尊者在道歌中说过：“若不摧毁我执山，永无灭尽迷乱时。”如果不摧毁无明我执的邪见大山，迷乱轮回痛苦显现永远不可能灭尽！藕益大师也说过：“内不见有我，则吾无能。”

如果不能从内心断除我执，那修行也就没有什么功效力量可言。修持正法的根本就在断除我执迷乱，这就像除灭一棵大树，如果断其根，则整棵大树自然死亡；同样，如果断尽我执之根，则三界轮回迷乱显现自然灭尽。因此，大家如果希求安乐，无论如何也要让自心清醒地认识到：必须舍弃自我爱执！

众生希求安乐，当然也就会不愿有任何痛苦。但你想保护自己，灭除世间种种难忍之苦，必须将自己无条件地奉献给他人，尽心尽力地爱护众生，利益众生，只有这样自己才不会有痛苦。上师如意宝在《胜利道歌》中说过：“若欲长久利己者，暂时利他乃窍诀。”如果一心一意追逐自我利益而不利益众生，这种人将永远不可能有离苦得乐的机会。大家观察那些如法道场里，便会发现有许多心地善良的修行人，他们往往不顾自己甚至愿意牺牲一切为众生服务。虽然暂时看来，他们对自己的事一点也没办法做，但实际上他们这种做法有着巨大利益，自己今生与后世的痛苦都会藉此而消除，真正地为中阴、后世求得有力保障。若欲自护者，对此当谨记！

寅二、（制伏身体）：

汝愈献殷殷，护此不净身，
彼愈趋退堕，衰朽极脆弱。

对此不净秽身，你越保护得周到，它就会愈来愈趋向于衰朽脆弱，变得对小苦也不堪承受。

以粗暴法制伏我执，分两部分内容，前面对妄执为自我的心识进行了粗暴严厉降伏，此处开始制伏妄执为我的身体。对虚幻的不净身，众生自无始以来就特别执

著，千方百计从饮食、衣饰等各方面养护，耗尽了时间、精力，虚掷了宝贵人身。大家看世间绝大多数人，他们成天忙碌、辛劳，其原因无非是因为贪爱自身，为了满足自身。但是，身体这个大疮，并不会因人们对它执爱而变得好起来，我们对它越贪爱娇宠，它就会越来越退化，越来越脆弱，使我们感受更多痛苦忧愁。身体本质即是无常而脆朽不净，如果自己对它百般迁就，贪爱呵护不休，它的忍耐能力就会渐渐消退，本来它就有只顾自身的毛病，如此一来更会变得脆弱衰朽，要它去饶益众生、爱护众生，根本无法做到。这一点大家在日常中，可以清楚地看到，有些人不能降伏身执，身体越来越给他带来麻烦，稍有痛苦违缘，自己便瘫下去了，甚至连下雨天走稀泥路都受不了。脆弱的身体，对任何对境都会有难受的感觉，人们常说："脆弱行者危害多。"古大德云："暴躁易怒，心胸狭窄脆弱者，对稍有不当的言词，也会立刻生嗔恨心。"这种脆弱者就如同卫藏地方的独角鬼一样，时时会对他人生嗔恨而造损害恶业，根本就不可能容忍众生，修持善法利益众生。

要成就世出世间任何一种大事业，我们必须放下对身体的执爱，坚强地承受考验与磨难。世间智者也说："天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨。"我们不舍弃身执，坚忍地磨练自身，则利益众生的相换菩提心更不可能修成。只有勇敢坚毅的修行者，才能面对困苦伤害而不退失菩提心，战胜我执大魔，成就无上二利果位。

身弱欲爱增，大地一切物，

尚且不餍足；谁复惬彼欲？

身体如是脆弱下去，欲望就会不断增加，就算拥有大地上一切事物也满足不了，那样还有谁能满足它欲望呢？

凡夫越是娇宠迁就自身，欲望就会越来越增加，即使拥有了金刚地基以上一切财物与有情，贪执深重者仍不会有满足之时。就像以前转轮王阿阇律一样，拥有了四天下，能与帝释天王平起平坐，仍是不满足。《因缘品》中说："天降粮食珠宝雨，多贪凡夫也难足，智者以此知欲乐，无穷过患之害性。"《父子相会经》中也说过：流入的水再多，大海也不会满溢；同样，依靠贪欲，也始终得不到满足。在《亲友书》、《四百论》、《萨迦格言》、《佛子行》等论著中，对此都有精辟论述。衣食、住房、财产、眷属等等，对这一切，修行人都不能有贪爱，自身贪爱的无底洞，即使以充满三千大千世界的黄金等物也无法满足，那还有什么办法能填满呢？自古至今，世上从来没有过哪个贪欲者满足了贪欲，从来没有人能依贪欲得到快乐。因此作为修行人，必须清醒地认识贪欲永无满足的过患，而断绝顺从欲爱支配的恶习。如果能战胜欲望，像密勒日巴尊者、无垢光尊者一样，披着仅有的一块布坐在山洞里，也会有着无比大安乐！

逐欲未得足，生恼复失意；
若人无所求，彼福无穷尽。

追逐欲乐永远无法得到满足，只会带来烦恼和失望、沮丧；如果一个人对世俗欲尘心无所求，他的福德快乐将会无有穷尽。



有情陷于无明我执中，恒时追逐世间欲乐，虽然他们不顾一切地追求五欲六尘，但结局只有无法满足的失望痛苦。一个人对外境欲乐享受得越多，贪心也会越厉害，始终得不到满足快乐，反而由此引生更多更大的苦恼。佛陀说过："爱欲之人，如同执炬逆风而行，必有烧手之患。"那些贪欲炽盛之人，生活实是毫无安乐可言，因他完全已成为了贪欲怨敌的俘虏，没有一刻自在与安宁。有些人在表面上好像是一个舍世者，然而内心却没有断除贪欲，这样也没有什么用，无垢光尊者说过："若无少分知足心，表面寡欲亦无义。"逐欲而不得足，由此所带来的苦患，在世间处处可见。有些人一边为此而懊恼，一边也因此而丧失志气，沮丧颓废。《妙瓶》中说："修行人若不能断舍贪欲心，将失坏自己的愿行菩提心。"这点我们应该明白，如果不舍弃对世俗欲乐的贪执，出离心、菩提心无法得以增长，即使有少分也会很快失去。在贪欲遮障下，心相续中无法生起任何修证功德，甚至连最起码的世间正见，如对因果不虚、轮回苦患等正见都会失去，没有了正见眼目，他的前途也就只有充满苦难与烦恼。

与此相反，一个人如果能断舍贪欲，对世俗欲尘无有所求，那他内心必会坦荡无挂碍。就像有些修行人，他对财富、名声、恭敬等，这一切现世盛事毫无希求之意，因而他的境界如同风游虚空，那种大自在安乐，世人无法衡量。《涅槃经》云："少欲者，不求不取；知足者，得少不悔恨。"《佛遗教经》中说："行少欲者，心则坦然，无所忧畏，触事有余，常无不足。有少欲者，

则有涅槃。"这种少欲者的福德又怎么可以衡量呢？世间最好的财富即是少欲，能少欲者，其福德连天人也无法比拟。世间多欲者即使拥有数万吨黄金，也毫无安乐自在，而知足少欲的修行人，住山洞吃野草，即使衣不蔽体也是其乐融融。

这不是谈什么空洞理论，我们中有些道友在静处住了很多年，住的仍是土房、茅棚，吃穿方面也很朴素，然而他们内心的快乐，普天之下有多少人能比及呢？无烦无恼无忧愁的境界，唯有真正的少欲者才可得到啊！可有些人呢，一来就说："噢，我要好好地在这儿闻思修行，这可得先把吃穿住等条件弄好……"然后到处化缘，花很多时间精力修房子，像那些建筑工人一样，房子修了不少，烦恼也越来越多，最后丢下房子，回到汉地，重新跳入火坑。这些例子你们都知道，望能引以为戒，再三思维多欲过患与知足少欲的功德。

乐长身贪故，莫令有机趁；
不执悦意物，厥为真妙财。

贪图安乐只会增长对身体的贪执，所以不要让自身有享乐的机会，只有不贪执任何世俗悦意之物，那才是我们最珍贵而真实的财产。

有些人可能会说："外境财产当然不能过分贪求，但对身体，应该要有一些执爱，因为身体是修行的必要条件，是"革命的本钱"，所以我应该谋求较好衣食行住等条件，让它过得舒适一点……"这种想法也不如法，一个人如果执著身体，贪执舒适享受，以此一定会增长他对身体的执著，越来越陷入颠倒迷乱之中。修行人为

了从这些迷乱之中解脱，平时当严格要求自己，不给身体有享受逸乐的机会。《佛说大乘无量寿经》云：“不计众苦，少欲知足。”别解脱戒中对断除身执方面，也有许多戒条，如不香花鬘涂身、不非时食等，这些大家都清楚。如果能严持这些戒规，不给身体有贪享软暖舒适的机会，久而久之便会渐渐淡薄身执，使自身堪能于修持正法。

世间一切悦意盛事，都是无常有漏之法，一个人能对这一切都断除贪执，那他无疑已获得了世间最为珍贵而真实的财宝。《法华经·劝友品》云：“是人少欲知足，能修普贤之行。”龙树菩萨在《亲友书》中说过：“佛说一切财产中，知足乃为最殊胜，是故应当常知足，知足无财真富翁。”莲池大师也说过：“人生解知足，烦恼一时除。”不贪外境悦意盛事的知足少欲，能除却人生种种烦恼，得到最大安乐，世间其余财富怎能与之相比呢？修行人能得到这种珍宝，断除衣食名利障碍，修行肯定会有成功的把握。否则像世间人一样，终日追名逐利，哪有专注于正法的心思呢？有公案中说一个小孩，他特别喜欢自己的拉瓦（衣饰），乃至临死也念念不忘。死后许多喇嘛去给他念经超度，但没办法奏效，因为他的中阴身贪执著拉瓦不放。在唐朝时，汉地有一位学华严宗的僧人，广闻博学，持戒也较严谨，但他一生中对钵盂视若命根，十分执爱。最后一位小沙弥，在他生病时不小心将钵打碎了，那位僧人竟因此气得病情加重而死去，死后他转生为一条大蛇，仍念念不忘自己的钵盂，念念不忘要向那位沙弥报复。佛在世时，比丘贪钵而变

毒蛇的公案也在前面讲过，类似公案，大家都见过不少，望诸修行人谨记以为戒。

可怖不净身，不动待他牵，
火化终成灰，何故执为我？

这可怕的不净污垢之身，自己无法动弹，完全要靠心意牵动，死亡火化后它最终会成为一堆灰尘，为什么要执著这无实的脏东西为我呢？

身体的可怖与不净，在本品中已有过广述。这样令人恶心生惧的不净身，它本身如同外界石块木头一样，自己无法动弹，一举一动完全要靠心意催动。对此大家应该认清楚，如果没有心意牵动，身体不可能会有任何活动，与一堆无情器物无异，毫无用处。这最明显的事实便是当一个人死后，其心识已离开，而身体也就会变得僵硬，没有任何运动功能。这样不净可怖的无情物，仔细想来，执它为我毫无道理，而且是愚痴至极。再深入一点观察，身体是无常无实之物，当心识离开后，人们便会将它送进火葬场、尸陀林等地方，很快就会把它毁灭。如果火化，极短时间中，它便会变成火光、热量、黑烟、臭气、灰尘等，原来形状化为虚无；即使放在尸林中，不加任何人为毁坏力，不需多长时间，肉骨也会腐朽化为尘土。佛经中说：死者的身体，通过日光和风，最终一点也不会剩下。龙树菩萨在《亲友书》中也说：“身际如灰干际坠，终究不净无实质，当知一切皆坏灭，各自分散之自性；大地山王与海洋，终为七烈日所焚，有情无余化为尘，弱小人身岂堪言？”三界中即使天人、仙人，皆逃不过这种成煨烬的结局，更何况我们卑微的

人道凡夫之躯呢？既然此身是如此无常无实，那我们苦苦执著它为“我”，实在是无有任何理智，也无有任何价值！

无论生与死，朽身何所为？
岂异煤等物？怎不除我慢？

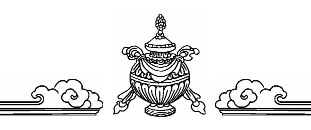
不论生前之身或死后之身，这种腐朽身躯有什么用呢？它与煤炭等卑微事物有何区别？既然如此，为何不除却执身为我的傲慢呢？

不净腐朽易坏的身体，不管是在人们生前或死后，实在是没有可贪之处。我想绝大多数人，不但没有从身体上得到益处，反而因它堕落更深的轮回恶趣；只有少数人，正确地利用了人身，像密勒日巴尊者一样，为自己他人谋求了解脱利益。轮回中绝大多数人，只是徒然成“拖尸者”而已，不论活着还是死时，身体都没有为他们带来什么好处，反而成为了苦患之源，这样的东西又有什么可贪执呢？世间智者尚有“吾有身，吾之大患也”之叹，作为出世修行人，理应对此有更深刻的认识。众生迷陷于轮回中，身体只能给他增添痛苦而已，如果不用正确见识来引导自身，身体就会如同石块、树木、煤炭等卑微无情物一样，根本不值得贪执。因此，有理智的修行人，当反复思考以上道理，在相续中彻底根除执身为我的我执傲慢恶习，否则始终会沉溺于轮回之中，永无自在安乐。

奉承此身故，无义集诸苦；
于此似树身，何劳贪与嗔？

因屈从身执而侍奉这个身体，我毫无意义地集聚了





许多苦恼，然而色身就像树木一样，无情无义不知报恩，我又何苦为它而生起贪爱嗔恨呢？

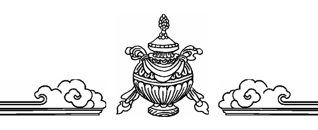
众生为迷茫而虚妄的身见所惑，在多劫生死流转中，所作所为，都是为了满足身体、侍奉身体，毫无意义地为幻身而受苦。不用说多劫生死中，我们各自回忆今生，为了衣食名声等等，自己曾无意义地流过多少泪、流过多少汗，如果我们对身体没有执著，那无论遇到什么处境，自己也不会有什么痛苦。《法华经》中说：“薄德少福人，众苦所逼迫。”智慧功德福报都浅薄的众生，为我见所缚，执著烂疮疤一样的身体，在荆棘遍地的三界中，哪能不处处受苦呢？有了执身为我的恶见，我们无论吃饭喝水、走路说话，处处都得感受痛苦，而这些苦难折磨，没有任何积极意义，只会将自己拖进更深的迷乱轮回之中。

身体本身如同树木等无情物一样，无情无义，不会因我们对它态度有异而发生变化。对这样的无情物，自己实在没必要为它而生贪爱、嗔恨烦恼，佛经中说过：“不当取所爱，亦莫厌无爱。”对可爱、不可爱外境，都不应生贪嗔。你如果不依教奉行，盲目地为身体造贪嗔恶业，那它不会替你报恩德，也不会为你分担贪嗔恶业所招引的后果。

细心极爱护，或弃鹫兽食，
身既无贪嗔，何苦爱此身？

无论是细心爱惜保护身体，或者把它丢弃给秃鹫野兽去分食，它既不生贪也不会生嗔，一点都无所谓，既然如此，我又何苦贪爱着它呢？

身体其本身无有任何贪嗔情绪，不会因人们对它爱护或不爱护而生起贪嗔等主体意识，它是无我的法，不应执著为自我。我们抛开心意，只从身体方面去稍加观察，每个人都可以明白这个道理。比如说有一个人对自己非常重视，从饮食、衣饰、起居等等各方面极为细致地养护着肉身，那样身体会不会对他生起感激、生起贪爱呢？这是谁都会明白的问题，身体绝不会因此而对人生起欢喜，好好地替人工作，它如一堆石块一样，没有这类情识。相反，当人们将某人的肉身送到尸陀林，然后天葬师对它又砍又砸，秃鹫野狗等将它撕咬吞食，这时候身体也不会有任何反应，一点嗔恨苦恼也不会生起。身体由四大组成，如同外界器物一样，没有主观分别意识，不会分辨好坏。既然事实如此，我们对它百般贪爱，不利用它来勤修善法利益众生，那又有什么必要呢？如果对境是一个人，那我天天给他喂饭、穿衣、洗濯打扮，细心地照顾，那他肯定会因此而感激不尽，知恩图报，给我回报恩德。而身体呢？每个人自生下来就无微不至地照顾它，到头来它却一点感激也没有，短时间内便会腐烂消失，离开主人。人们在一生中为它花费了那么多时间、金钱，到头来却是空无所得，而为它所造的恶业却丝毫不爽地报应在主人头上，这实在是一件毫无意义的事情。如果一个人在一生中无情地驱使身体，让它修持苦行，辛勤劳作，这样身体也不会有什么嗔恨怨怪之心，照样是像一堆石块一样。因此，对这种无贪无嗔的身体，贪著它为“我”，没有任何意义，作为修行人，理应认识到这一点，彻底断除贪身的迷乱恶



习。藏地有种说法：“如果一个出家人变得喜欢打扮身体时，马上就会坏戒还俗。”对此有些细心者可能会有所感受，望诸人细审平日心念行为，自己是否也陷在这种无有意义而且危险之境地呢？

何毁引身嗔？何赞令身喜？
身既无所知，殷勤何所为？

有什么诽谤能引起身体嗔恨呢？有什么赞誉能引起身体喜悦呢？身体既然对毁誉毫无所知，那我又何必殷勤地执爱着它呢？

身体不但对爱护伤害等苦乐无有贪嗔情绪，对诽谤、赞誉名声方面，它也是一无所知，丝毫不会有嗔恨或喜爱。对身体来说，不管有多少人对它如何讥讽诽谤，说它怎么丑陋、污秽、下劣等等，它本身不会生任何反感、厌恶、嗔恼情绪。或者有人对身体做赞叹，说它如何如何长得好看，有多少了不起的功德等，纵然尽天下能言善语者，累劫对它作如是赞美，身体本身也会毫无所动，不会有丝毫欢快喜悦之情。虽然凡夫听到别人对自身作毁誉会有嗔喜情绪发生，但这只是迷乱心识在作怪而已，排除心识因素，身体实际上毫无觉知辨别功能。事实既然如此，那我们何必对这种无有任何贪嗔意识的身体执爱不舍呢？它自己对苦乐毁誉都无动于衷，我们何必那么卖力地养护执爱着它呢？这种像一块无喜恶意识树木的身体，它对任何遭遇也不在乎，那我们又何苦自寻烦恼，为它时时生贪嗔恶念，无意地为它耗费财力、精力呢？

世人对自身迷乱执著越来越深，许多人因这种恶



习，彻头彻尾地陷入了疯狂之中。台湾有一个学者，写了一本专门评述这方面的书，书中提到美国一位黑人歌星，在短短十数年中，做过十几次美容手术，花费了上亿美元，而且结过七八次婚，为了满足身体需求，挥霍无度。那位学者在书中严厉地批评说："对自身如是执著，这是毫无意义且愚笨至极的行举！"这位黑人如果将这些钱财用来赈济他的非洲同胞，用于种种供养三宝、社会慈善事业，我想他肯定会生生世世都长得庄严，用不着这么受苦受怕地在身体上修修补补，也不会招来世人挖苦批评。我们作为修行人，如果在这方面不能认识，这种凡愚恶习无疑会将虚耗人身宝。《大智度论》中说："六情身完具，智鉴亦明利，而不求道法，唐受身智慧。"完具的根身、智慧，如果不用来精勤修习正道，则这一切都会浪费唐捐了。我们在轮回迷梦中一直如是执爱着自身，以凡愚妄执恶习支配着自身，现在既有缘闻思佛法，当醒悟了，愿大家都能以佛法智慧为指导，正确地利用人身！

若人喜我身，则彼为吾友。
众皆爱己身，何不爱众生？

如果说：身虽无知，但是执爱保护好它，能使他人喜欢我，成为我的好朋友。那么所有人都喜爱自身，那么我为何不同样去爱他们呢？

凡夫执爱自身的习惯可谓与生俱来，如果追问其理由，有些人可能会回答说："如果我的身体保养得很好，令他人见而生喜，这样能使他们成为朋友，能与他们和睦相处，关系亲密，这不是符合了佛弟子要护持众生的



心、让众人生欢喜的宗旨嘛！因此，爱护保养身体，吃好一点、穿华丽一点，多加保护打扮，实际上也是为了利益他人，使他人成为喜欢我的朋友……"表面上看，这种理由冠冕堂皇，似乎有些道理。是啊，一般凡夫都习惯于以貌取人，如果一个出家人长得肥胖结实，装扮得很气派整齐，那肯定有许多人会想："啊，这个人外相这么气派，肯定很了不起……"马上过去恭维，然后又给他加上"大德"、"成就者"、"活佛"几顶大帽子等等。以这些似是而非的理由为借口，有些人千方百计养护自身、执爱自身。针对这类幌子，寂天菩萨说：恐怕不是这样哟，你既然会为了他人喜欢，而执爱打扮自身，与他们成为朋友，成为关系密切、相互关怀照顾的亲人，那么所有人都喜欢自身，你为何不因此而关怀他们，也去照顾爱护他们的身体呢？因为你认为应为了让他们喜欢，就应该爱身体；那你去努力关照他人的身体，这样无疑会使他们更加生欢喜心，对自己更为友好。而实际上，你却只是关照自身，对他人的身体一点也不爱护，所以你这种"则彼为吾友"的理由，不能成立。

堪布根霍仁波切说："我的心识与他人的心识，都是虚幻无明妄相而已，实际上无有自他之别，依理类推，自身与他身，实质上完全平等，所以不应有自他区别对待的妄执。"这个道理大家应明白。前面论文中已详述了身体无情无贪嗔分别，既然身体与外界树木等无情物一样，那么自他众生所执身体实际上平等无别。因此，一个人如果觉得自身应该爱护，那对同等的他人身体，也应生起同等执爱之心，没有任何理由只贪爱自身，而

舍弃他人不顾。

故应离贪执，为众舍己身，
此身虽多患，善用如宝筏。

因此，应该远离贪执自身的恶习，为了谋求众生利益而施舍自身。自身虽然会引生许多过患，但将它看成渡越苦海的宝舟而善加运用，仍有必要。

如上所述，身体确实在轮回中给我们添了不少麻烦，带来了无法统计的痛苦灾难。现在听闻了智者教言，明白了这个道理，那我们理应远离这种祸患之源，不但不再贪爱自身，还应将它无条件地施舍给众生，为众生谋求利乐。往昔为了满足欲望，自身曾做过无数恶业伤害众生，因而现在将它奉献给众生，以将功补过，实际上是理所当然，不能有任何舍不得或委屈的态度，这也是每一个大乘修行人必然会受持的行为。

身体在往昔为我们带来了如许苦患，有些人可能会想："既然如此，那我何不顿然抛弃自身，以免再受它牵累呢？"这也是不合理的想法。《四百论》中说："虽视身如怨，然应保护身，具戒久存活，能作大福德。"贪爱自身会引来莫大过患，因而应视身如仇，彻断贪执。但一方面虽是如此，另一方面我们还应合理地保护、利用它，如果利用人身持守净戒，勤修正法，那么它生存时间越久，积集福德也就会越大。《学集论》中也说："如诸世人为载重故而取车乘，应持取也。"人身实际上也是如此，虽然在轮回大海中，它屡屡使我们丧生海底，但能善加驾驭，它也会成为自他渡越轮回苦海的宝舟，成为我们解脱苦海的工具，也是最佳的条件之一。



在藏文中，"宝筏"一词，不太明显，如直译过来应是"器皿"或"资具"。在日常中，某些资具经常给人们带来麻烦，例如汽车，虽然它屡屡发生事故，使人们一再感受痛苦，但是理智者并不因此而完全抛弃它，而是对它加强认识，妥善地利用它为自他谋求福乐。我们对屡引苦患的身体，也应持同样态度，清楚地认识其本质，而将它善加运用，彻底投入利益众生的事业之中，这是自他安乐之根本，有着极大意义。

辛三、（教言成等持方便）：

愚行足堪厌，今当随圣贤，
忆教不放逸，奋退昏与眠。

往昔那些愚昧散乱行为，足以使人厌倦了，今后，我要追随圣贤智者的足迹，恒时牢记圣教而不放逸，努力击退昏沉和睡眠。

"愚行"即愚昧无知者的行为，指不明佛法的凡夫众生执著自我，与解脱大道相乖离的身口意三门行为。具体说，我们执著自我，追求名闻利养等世间八法的所作所为，全部都是愚行。自无始轮回以来，众生时刻不离地执持着这些愚行，为自己、为他人带来了无边无际痛苦，毫无意义地为这些愚行付出了难以尽说的代价。想想自己曾在漫长生死中，一直如此，难道对这些愚行还能不生起厌烦心吗？岗波巴大师说："不以殷诚之心致力于利他之事，却沉湎于自利和世间八法中，这就像一个瞎子在北部大草原的迷途上徘徊一样，实在是自讨苦吃。"无垢光尊者在《劝修解脱道》中也说："愚者今世中的一切琐事，无有任何实义，并且全部都是痛苦根

源，世间迷乱显现已经彻底迷惑了凡愚者之心。所以我应当从当下始趋入解脱道，精进修持解脱道。”

我们有幸听闻到善知识教言，知道了自己在漫长轮回中曾如是地抱持着愚行，而饱受痛苦，这一切应足够引生厌离心了。从现在始，我们应当追随诸佛菩萨，一反往昔执著自我的愚行，将自我执见彻底舍弃，完全投入到利益众生的菩提大道中。往昔我们的作为只有给自他带来苦难，现在觉悟到这点，应发愿从当下开始，努力修习利他善法，为他人尽力作一些有意义的事。在有生之年，应时刻牢记圣者教诲，克服散乱放逸恶习，恒持正知正念、修习静虑波罗蜜多。在此中，首先得奋力克服昏沉、睡眠等障碍。大家知道，修习禅定时，必须制服：昏沉、掉举、贪欲、疑惑、嗔悔五种障碍。如果能克服这五种无明烦恼，自心即可远离散乱，恒时安住于禅定中，这些内容在《大智度论》、《瑜伽师地论》等大乘论著中，有详细的介绍。佛经中说：“分别大无明，堕入恶趣因，若住无念定，无垢如虚空。”若能远离昏沉等分别无明，安住于无有任何妄念分别执著之禅定中，如同无垢虚空的大智慧境界一定可以现前，这便是寂止与胜观二者具足的静虑波罗蜜多，也是每一个修行人应努力希求的目标。

如佛大悲子，安忍所当行；
若不恒勤修，何日得出苦？

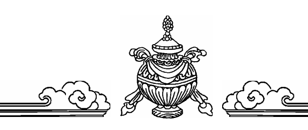
我要像大慈大悲佛子一样，忍苦耐劳地勤修正法，如果不能持之以恒地精勤修行，何时才能使自他脱离痛苦轮回大海呢？



据《妙瓶》中说：在各梵文本与诸印度论师的注疏中，都没有此颂，有可能为后人所加。但藏土许多论师在注疏中，都有此颂的解释，因此我们也依传承，对此作字面解释，而不删除。

在前面讲了许多修静虑的功德，作为大乘佛子，必须遵循往昔大乘佛子的足迹，像他们一样安忍痛苦，为利益广大众生而精进修持正法。自己应当发坚定誓言，披上精进铠甲，为了利益众生不畏怯一切痛苦。《菩萨地论》中说：为救度一个众生，宁肯在地狱中受无量劫的痛苦，时间最长，苦最深，也心甘情愿忍耐，此名披甲精进。修行人能发起如是精进，利益众生的正法功德一定能得到迅速增长。大乘修行人的“所当行”包括在静虑等六度之中，这些修法都需要持之以恒地修习，方有可能成功。如果一个人以一暴十寒的方式修习，那么解脱成就便会遥遥无期，更谈不上利益父母众生了。一个自己尚在轮回苦海中沉浮挣扎的人，不可能有能力解救他人，对此大家都应明白。虽然我们都发了无上菩提心，进入了大乘法门，但自己如果因此而自满，不肯以大精进力修持静虑等正法，自他解脱事业的成功之日仍遥遥无期。《经庄严论》中说：“依靠精进力，解脱诸恐怖，依靠禅定力，速证大菩提。”精进是脱苦得乐的根本助缘，是每一个希求大安乐者必须具足的行素。《慧海请问经》中也说过：“若能精进，获得无上菩提也不为难。”反之，如全知麦彭仁波切所说：不说佛法，就连世间小事也难以成功。大家看世上那些懒散懈怠者，连衣食住行也难解决，如果修行人不改变这种恶习，怎





么会证得无上菩提呢？因此，在修行道路上不管有多少艰难困苦，我们也应持之以恒地修习，如是精勤不懈，一定可以制伏我执大魔，顺利地增上菩提心功德，获得圆满二利果位。

为除诸障故，回心避邪途；
并于正所缘，恒常修三昧。

总之，为了消除取证无上菩提道上的诸种障碍，我要彻底扭转我执恶习，远离一切邪道，并依止正所缘境，经常修习三昧。

菩提道上的障碍，总分烦恼障与所知障两种，而六度中每一种修法，也有其特别障碍。就修持静虑来说，身体、外境的散乱，内心的贪欲、掉举、嗔恚、昏沉、犹疑等，这些障盖不除，禅定无法得到成就。因此，应当彻底改变自己那些凡夫恶习，使自心从这些由我执根本烦恼所引生的邪执中，渐渐解脱出来。按大小乘经论共许的观点，要断除道障，必须生起无我胜观智慧；而胜观智慧要在寂止基础上，才能真正生起；为了证得寂止，应当依止"信、欲、勤、轻安、正念、正知、思、舍心"八种对治行，断除"懈怠、忘失教言、沉掉、不行对治、强行对治"这五种障碍，以六力、四作意而次第修九住心。这些修止方法在无著菩萨造的《声闻地论》中有详述，而本论中所宣述的，却是不共方法。

大家回顾本品前面的内容，修行人在身心避开种种散乱等障盖后，依自他平等与自他相换为所缘境，内心恒时执持，藉此如理作意断除散乱、趋入三昧，引生无我空慧。此颂中"正所缘"即是指自他平等与相换两种

修法。依自他平等与相换，修行者可有力地净化自我爱执恶习，而由此根本烦恼所引生的贪嗔等烦恼，也就自然得到息灭；另一方面，修习者藉此积累巨大福德资粮，在此基础上，寂止便会自然得以生起。

有关本论中为何将自他平等相换菩提心，归纳在静虑品中论述，各注疏中解释不一。按华智仁波切的科判，本品为"世俗菩提心能增上为静虑品"，而下一品为"胜义菩提心能增上为智慧品"。以世俗菩提心为静虑所缘，加以精勤修习后，生起寂止，修行人身心清净，而后方可证得胜观智慧，生起胜义菩提心。龙树菩萨说过："若不具禅定，智慧亦难得。"由定生慧，由世俗菩提心趋入胜义菩提心的次第，在此显得很分明。这是许多大乘经论中共同遵循的次第，是每一个大乘修行人须加以重视的修习原则，佛经中常说："依靠禅定力，众生获菩提。"望诸有志者努力！



白度母





绿度母

第九品 智慧

丁三之戊三、（胜义菩提心能增上为智慧品）分二：己一、品名；己二、正论。

己一、（品名）：智慧。

己二分二：庚一、略说生起智慧；庚二、彼者广说。

庚一、（略说生起智慧）：

此等一切支，佛为智慧说。
故欲息苦者，当启空性慧。

前面的发心、静虑等一切学处，皆是佛陀为了真实智慧而说。因此，想要息灭一切烦恼痛苦的人，应当精进引生空性智慧。

本论前八品中，宣讲了忏罪积资、受持菩提心戒、不放逸、持正知、安忍、精进、静虑一系列学处。以本师释迦牟尼佛为主的教主大德们宣说这些学处，其目的是让学人循之修习，在相续中生起彻断二障的实相智慧，证得二利圆满正觉果。在菩萨修学六度法门中，可以说前五度为方便，而智慧为方便生。大多数讲义中在解释此颂时，大都是如前作释，而全知麦彭仁波切在本品的注疏《澄清宝珠论》中，却有更为精辟的解释。从本颂中“支”、“为”字的句式中，可以看出寂天菩萨原意，是在着重宣说智慧度为主要，其余布施等诸度皆随智慧度而行，而且必须以智慧摄持，方能圆满。在《入中论》、《十地经》中对此都有广说，《般若十万颂》中云：“须菩提，所有江河，入于恒河大江，彼等随同恒

河而入大海；须菩提，如是五波罗蜜多亦是，若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智位也。”在《般若摄颂》中以比喻说：如同不能辨认道路的盲人，即使他们人数众多，仍不可能靠自力趋入王城；同样，如果没有智慧眼目，那其余五度不能成为菩提之因，无法到达解脱彼岸。本师释迦牟尼佛等教主大德们所宣说的布施、持戒等法门，都是围绕智慧而说的助缘方便，也必须要以智慧摄持，方可成为菩提资粮。在此大家应该清楚智慧般若的重要性，而本品所宣说的修法之重要，我想诸位也会很明显地理解。

二我空性实相智慧是断除二障获得一切智慧的根本正因，因此，每一个欲求息灭自他众苦的人，必须通过百般精勤方便，引生通达二无我空性智慧。《菩提心释》中说：“一切瑜伽士，修持空性者，不难悉利他。”有些初学者，可能对此有些疑惑，如果自己通达了空性，安住于大空之中，那些自心不再为一切外缘所动摇，怎么会对轮回众生生起大悲而精勤饶益呢？这个问题在下面内容中将有广述。众生根基不一，因而在修持空性时，法门也不一，有些修行人先通过闻思正见，通达空性，而后自然对众生发起大悲，广行布施等饶益善法；有些修行人则先修习大悲心，当猛烈大悲心生起时，空性智慧也就会同时证得，因为空性大悲恒时以无二双运的方式共存。对此我们不要有任何疑虑，如果想息灭自他二障困苦，当毫无迟缓地对空性正见进行闻思修习。

我们都想增上菩提心，真实地息灭众苦利益自他，要达到目的，除证悟空性实相外，别无他途。作为这种

时代的修行人，由于外境污染，内心妄念疑惑邪见炽盛，因此闻思正见尤为重要。如果不能依善知识言教、励力奉行、自勉不息、利用难得的修习良机，生起空性大悲智慧，违缘痛苦绝不会自动息灭。望大家对此多加思维，如果能抓住机遇，趋入本品中所宣述的修法，一定会受益无尽。

庚二、（彼者广说）分四：辛一、抉择正见；辛二、以修行持；辛三、以理断除增益；辛四、证空性之作用。

辛一分三：壬一、建立二谛；壬二、于彼辩驳；壬三、成立大乘之殊胜。

壬一分三：癸一、二谛之分类；癸二、二谛之法相；癸三、抉择二谛之补特伽罗。

癸一、（二谛之分类）：

世俗与胜义，许之为二谛。

轮涅所摄的一切法分世俗谛与胜义谛，这是佛法中所认许两种层面的真实。

世俗谛与胜义谛，这是轮涅所摄一切法的两大类。《父子相会经》中说：“世间知者此二谛，汝未闻他自证悟，此乃胜义世俗谛，永时无有第三谛。”所谓世俗谛即是一般凡夫的心境，而胜义谛是圣者根本智慧之行境，月称论师在《入中论》里如是定义：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。”有障碍的能境（心识）所见所闻之虚妄境界是世俗谛，而无障碍的能境所见清净真实之境，是胜义谛。谛是真实的意义，世俗显现既然是迷乱习气所成的虚妄境，那又为什么称为世俗谛呢？大家要知道，外境一切法皆无定而不变的实质，只是与众生不同能境相观待而



成立。针对我们凡夫的能境来说，外境山河大地等等这一切法都无欺而存在，针对自心意境，也显得真实不虚。《入中论》里以梦境比喻说，对醒觉者而言，梦境是虚伪的，然而对处于迷梦者，梦境中的一切都显得真实不虚；同样，基于未断二障的心识，世俗不净诸法也可称之为谛。当然，针对圣者根本慧，所境是远离四边八戏的实相，这才是究竟的真实境。

世俗谛与胜义谛，在诸多经论中，从不同角度而有不同安立方法。全知麦彭仁波切依二转法轮与三转法轮了义经论，而有两种安立方法。第一种是显空二谛：许所有有法显现即世俗谛，一切法性空性为胜义谛；第二是实相、现相二谛：许实相与现相相同的能知所知为胜义谛，实相与现相不同的能知所知为世俗谛。实相、现相二谛是讲他空中观时所分的二谛，比如说一碗水在六道众生看来，各有甘露脓血等不同现相，这些现相与该法实相截然不同，他们的能知根识与所知甘露、脓血等，这一切皆为世俗谛，而在诸圣者的能境前，现见该法为大光明，与其实相毫无二致，这种境界称之为胜义谛。对胜义谛，有些论典中也安立有二谛、三谛、四谛，上师如意宝曾在论著中对诸论所述有过总结。

关于二谛的分基（区分之基本标准），在藏传佛教中，各大德有不同观点。无垢光尊者承认无自性是胜义与世俗谛的分基；全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说二谛之分基为所知，宗喀巴大师与萨迦班智达也持同样观点；有些论师认为二谛之分基为无实有许。这些观点其密意皆相同，因为一切所知，都无有自性，都非实有。

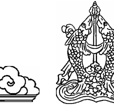
还有二谛之间的关系，《解深密经疏》说过，若二谛在胜义中异体，则有胜义谛非俗谛之本性等四种过失，若二谛在世俗中一体，则有胜义谛亦成六根之境等四种过失，二谛应当承许为远离一异之性，在《定解宝灯论》中，全知麦彭仁波切对此广有论述，若详知者，可细细参看。

癸二、（二谛之法相）：

胜义非心境，说心是世俗。

胜义谛不是二取执著分别心的境界，心及心所之境，被称为世俗谛。

胜义谛非一般心识之缘境。此处之心指凡夫众生之心识，凡夫心识，有能所二取，有种种分别妄执障碍，因此无法了达胜义谛之真实面目。佛经中说："天子，若胜义谛是身语意之境，则不是胜义谛而成世俗谛耶。天子，然其胜义谛者，远离一切名言，于真实中不生不灭，离一切能说所说及能知所知，乃至超离具胜一切智智之境，此为胜义谛也。"全知麦彭仁波切在注疏中还引用了《中观庄严论》等教证，论证了这个观点。而一切心及心所之境，都是世俗，不是真正的胜义。依教理观察，心识语言所缘的一切法，皆是戏论分别之境，不可能达到真实无变的实相境界。因为凡夫心识本身即有遮障，它所缘的一切都属于戏论识聚之世俗谛。当然，各派论师在这个问题上，为引导不同根基，而有不同观点。尤其是格鲁派的一些弟子，他们认许胜义谛是一种单空，凡夫人也可以了知，为此全知麦彭仁波切与祖古札嘎、局沙格西有过相当广博的辩论，此不广说，通过



这些成就者们种种游戏示现，后学者可以了知种种观点的密意与必要。而在究竟上，诸成就者观点完全一致，因法性远离一切相，远离一切戏论，在实际上不成为任何所知或所缘执之境。为了让凡夫相似地理解，以名言而说为胜义谛是圣者根本慧之境，而真实风光，唯证方能领略。

癸三、（抉择二谛之补特伽罗）：

世间见二种：瑜伽及平凡。
瑜伽世间破，平凡世间者。
复因慧差别，层层更超胜。

抉择二谛的世间有两种，已得寂止胜观的瑜伽士和未得之平凡世人。其中瑜伽士，能破遮一般凡夫的观点；而瑜伽士中，又因通达空性智慧差别，上上者能超胜诸下下者。

二谛是在所知上安立的法，而能抉择二谛见解者，当然是具有心识的有情，这些有情，也可分为两种：瑜伽世间、平凡世间。世间是指情世间，即依蕴安立的补特伽罗。关于此偈所言的二种世间，各论师解释不同，根索曲扎仁波切云：平凡世间指有部、经部、唯识宗（随理唯识）以下之持有事宗观点的补特伽罗，瑜伽世间指具足中观应成派、自续派见解之士夫。而其余注疏中云：瑜伽世间为具止观功德之士夫，平凡世间为不具如是功德之士夫；平凡世间中也可分学过外道宗派与未学过宗派的一般凡夫，瑜伽士也分有事宗、无事宗，即从有部、经部到唯识宗、中观宗的内道修行人。总的来说，瑜伽世间能破斥平凡世间所执持的观点，因为平凡世间中外



道与平庸凡夫所秉持的观念，皆是愚昧而迷茫的误执，在内道诸宗所认同的佛法观点前，平凡世间所持观念，皆无法成立。

对此大家应知道，我们一般凡夫俗子，无法遮破圣者们的观点。但现在是末法时代，人们的思想行为越来越颠倒，社会上经常有人说什么："佛经中这里说得不对，某某菩萨所作的论典也有错误，应加以破斥……"这类愚者狂言也许你们都听过，回光返照自心，某些人也许会发现内心也有类似危险的想法，请诸人务必警醒！《入中论》里说过："如有眼翳所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。"远离了无明垢染的智慧，根本不可能为凡夫不清净的邪分别念所破，这如同盲人无法否认眼根清明者所见外境一样。瑜伽者有正见智慧眼目，能见法界之真相，而世俗凡愚者如同盲者，处于无明愚痴黑暗中，因此怎有能力去对瑜伽者所建立的量说三道四呢？我们如果对佛法愈作广博闻思，闻思智慧也就会愈来愈增上，对种种邪说邪见，也就会越能勘破其谬误。

于内教中，上上宗派也层层超胜于下下宗派，这是各自证悟智慧不同之缘故。瑜伽世间中无事宗与有事宗四种宗派，其有部之观点能破平凡世间者观点，平凡世间者执著诸法常有等，而有部通过诸法无常、无我、苦、空等正见，可以完全破斥其谬论。当然，在平凡世间中，也有外道与内道之分，比如说有些人皈依了三宝，而没有学习任何内道正见，仅持不杀生等十善业，他们所持的善恶因果不虚等观点，也已超胜了外道的断见或杀生



祭奉可生天等邪见。有部承认过去、现在、未来实有存在，无为法是成实法等，这类观点与经部行人所持的观点相较，也无法成立。经部本身也分二派，随教与随理二派，随教经部以《俱舍论》为宗，随理经部以《释量论》等因明七论为宗。在《释量论》中，对有部的三世成实等理论，以因明推理而加以了破斥，但经部也承认所取的无分微尘与能取的无分刹那为实有；这在唯识宗看来，仍属不究竟的观点。随理唯识宗用破生似理观察，推翻了成实的无分微尘，然而他们也许有成实心体，然后中观宗对其观点，以离一多因来观察，亦加以了破除，这在《中观庄严论释》中有详述，在《入中论》里，对成实心体破斥得也较详细。中观自续派承认名言中有如梦如幻之现法存在，胜义中一切法为空性，此亦属暂时之抉择，在中观应成派不共四大应成理论之前，自续派的观点也可以遮破。因此，不管是承认有无等任何一边，均无法成立，因法界实相中没有任何边戏。唯有像应成派那样遣荡一切戏论，息灭任何边执，才能成为无有任何过患的立宗，如龙树菩萨说过："我无承认故，吾即唯无过。"

上师如意宝在课堂上经常劝诫："在闻思修行时，千万不要对高僧大德的论典进行诽谤，因为我们凡夫人像盲人一样，根本不知道高僧大德们的密意。"堪布德巴在论著中也着重提出："见解方面的问题非常深奥，一般凡夫人无法抉择，所以应当注意，不要妄加评论。"高僧大德们在论著中所宣述的观点，皆有其特别针对的所化众生，是他们从大智慧中流露出的甘露妙法。我们



稍有闻思时，智慧无法达到他们那种层次，因而千万不能妄加评论，而应时刻以崇敬之心、清净心来顶戴，这是初学者在闻思修行中必须注意之处。

有些初学者总会犯类似毛病，他没有将所闻佛法融入自心，无法调伏烦恼，因而总觉得什么法都不适合自己，甚至觉得八万四千法门无一适合他。其实，我们如果养成习惯，时时以调伏烦恼为出发点而听闻佛法，将每一句都切实地与自心相结合，比如说在讲“复因慧差别，层层更超胜”这个颂词时，对照自相续中的见解，细细加以分析，定会有不小感受。那样定会将一切佛菩萨的教言当成珍贵法宝而加以修习，时时得到法益。如果不与自心相合，法与自相续脱离，那任何法都与你无关，也无法利益于你。我们凡夫相续中烦恼邪见如同稠林，然而《智慧品》等妙法如同猛火，若能真正引入自相续中，那没有不息灭的邪见，望诸有智者谨察！

壬二、（于彼辩驳）分三：癸一、辩驳基为二谛；癸二、辩驳道为空性；癸三、辩驳果为利他。

癸一分三：子一、与平凡世间的辩驳；子二、与诸声闻的辩驳；子三、与唯识宗的辩驳。

子一、（与平凡世间的辩驳）：

以二同许喻，为果不观察。

或有人反驳说：许一切法无实的瑜伽世间怎能破斥平凡世间的见解呢？答曰：以二者共同承认的比喻即可成立。又问：若诸法无实如幻，则布施学道又有什么用呢？答曰：这是为得果之必要，不观察而说也。

这两个问题如果广讲，需要用三四天时间。前一偈说瑜伽世间所持观点，可以破斥平凡世间的观点，对此



有些人反驳说：“这不可能吧。因为平凡世间者对生灭迁流诸法，皆以根识现量而见，以此对诸法生起实有执著，而瑜伽者见一切法无有自性，不成实有；二者各自为量，怎么能相互为害呢？”

大家都知道，世间一般凡夫，他们对诸法无自性很难理解，因为在他的根识现量中，一切法都是实实在在的，如果说这些是无自性或说空性的，一般人肯定无法接受。虽然如此，许无自性的内道诸宗，以一般平凡者都认许的比喻，仍可成立诸法虽然显现而无自性，以此遮破诸法实有的误执。这种比喻，瑜伽者可以举出许多，如佛在《般若二万颂》中云：“善现，一切法如梦如幻，涅槃亦如梦如幻，较涅槃有胜法者，此亦如梦如幻。”《极妙幻师请问经》云：“善士一切法，应知为虚幻。”《金刚经》中也云：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”在诸经论中，以如幻、如梦、如眼花、如阳焰、如形声、如乾达婆城、如变化等比喻来成立诸法虽显，然无有任何实质，这些比喻是世间人皆承许的，而承认诸法实有者，却无法举出诸法显现而成实的比喻。按照因明逻辑规则，要成立一个结论，必须要有一个相应的比喻，而且这种比喻必须共同承认，如果比喻成立，相应立宗才可成立。因此，瑜伽者以平凡世间同许的如幻等比喻，完全可以遮破世人认为诸法实有之误执。世人认为根识现量所感受之法，一定会是实有存在，如果追问其根源，他除了回答是自根识现量外，而根本找不到共同承认的根据比喻。《入中论自释》中说：“以如梦如幻等比喻，可了知诸法显而无自性，

诸法显而成实之宗却无法成立，因其无有共同承认之比喻故。”只要有显现，则必定无实，这是符合法界实相的真理，因此瑜伽者可以以种种比喻遮破平凡世间的误执，对此大家要多方思维，反复作辩论，真实地从内心生起定解。

既然一切法无自性，那有些人又会反驳说：按你们的抉择，一切法如梦如幻，无任何实质，那你们精勤修道、证悟佛果又有什么用呢？因一切都如同梦幻，梦中的佛果又有什么必要去证取呢？作者回答说：为取证佛果而修持六度，这只是一种名言表示而已，是在不观察之下，随顺众生而安立的名言。这不能以胜义无自性理论观察，如果如是观察那也无法安立世俗名言，《入中论》里也说过：“设若观察此诸法，离真实性不可得，是故不应妄观察，世间所有名言谛。”

虽然以胜义谛而言，并无有佛果可得，然而为取证佛果而精勤于修道，并非无有意义。全知麦彭仁波切说：“此等轮涅之现分如幻者，均为缘起性，无欺而存在，是故，乃至能取所取未消于法界之前，诸众生之此等显现续不可灭尽，并其有利有害故，为息自他之苦，而应精进为得利乐之方便道。”因此，如同幻化军队能除去对怨敌的怖畏，或者像士夫在梦中受苦时，应当精勤苏醒之方便，为除轮回中自他之幻苦，也应精勤于无实之利乐方便。对此大家也应作反复思维，虽然梦境中一切都虚幻无实，然而在梦未醒时，梦中一切都有利害作用，为梦者带来种种苦乐感受；因此针对陷于迷梦者，能使自己从迷梦中苏醒的种种方便努力，是不能放弃的，同

样陷于轮回生死大梦中的有情，乃至能取所取妄执恶习未尽前，生死迷梦绝不会自动终止，并会导致种种难忍痛苦。为此理应精勤修习，取证彻醒迷梦之佛果，使自他众生远离一切虚妄轮回痛苦。

世人见世俗，分别为真实，
而非如幻化，故诤瑜伽师。

世人现见世俗诸法，便分别计执为真实存在，而不认为是如幻化一般的虚假现象，所以与瑜伽师发生争议。

大家对照《澄清宝珠论》，可发现全知麦彭仁波切在此处的科判与华智仁波切所作科判不同。在其他注疏中，也有诸多不同观点，如有认为此颂是与有事宗的辩论，或是与平凡世间的辩论等等，此不作广说。依译文字面意义，此偈可直接理解为平凡世间与内道瑜伽师的争辩，因为平凡世间人认为，他们根识所见，有形有色有声等这一切法，都是有实质的真实存在，也就是说都是实有法；而在悟知诸法实相的瑜伽师看来，诸法虽然显现，却非实有自性，只是如梦幻一样的虚假影像。为此平凡世间与瑜伽师产生争议，不承认诸瑜伽师的观点。贾操杰大师在注释中以烧煮之火为喻，世人执著火为真实存在之物，而不许中观瑜伽师认为“火唯属名言中幻相”，以此而有争论。大家可以想想，假如我们在没有学过内道观点的世人前，提出诸法如幻化的观点，这类争议无疑会应声而起。

世人所执计的世俗现象，包括眼耳等六根六识六尘，月称菩萨说过：“六根所取像，即世间所知。”由于



多生累劫的习惯，世人认为这一切现象都是实有存在之法，从来没有透过现象表层去悟知实相，只是随顺各自习以为性的模糊思维定式，去判断一切，分别计执著显现即实有。虽然也曾有过一些世间智者想透过诸现象的表相，了知诸法真实面，然而缺乏佛法指导，无法达到其目的。比如说，一般人提到某条河，意识中立即会现起有关这条河的概念、印象，他会毫不犹疑地认为这条河在真实地存在着，是实实在在的一种外境法。当然有些哲学家经过一定层次的理性思维，说过："人不可能两次踏进同一条河。"也就是相似地看到了诸法无常，然而在刹那迁流之间，那一条条不同的河，其究竟实相如何呢？如果一个中观瑜伽师告诉那些哲学家："河流实际上是观待人类习气而幻现的法，真实中毫无自性可得。"我想他们之间还是免不了种种争辩问难。无垢光尊者说过："无有能所之瑜伽师前，此等显而无自性者真稀有。"能证悟诸法显而无自性者，那是世间极为稀有之法，绝大多数世人无法突破其无明遍计恶习，对瑜伽师所悟知的"诸法如幻化"没办法理解接受，因而在这个根本观念上，世俗人与瑜伽师辩驳争议，也就无可避免。

子二、（与诸声闻的辩驳）：

色等现量境，共称非智量；
彼等诚虚伪，如垢谓净等。

以根识现量成立的色声等境，是世人共同以名言分别施设而非理智量。这些现见境都是虚假计执，就像不净身体而被世人称之为洁净可爱一样。

色声香味等根识现量，都是名言量，是世人随顺各自根识，以语言名称概念分别安立的量。这些所谓的现量未经过观察，只是随顺迷乱习气、随顺大多数世人所承认而建立，倘若以理智观察，这些所谓的现量无法成立，都是虚假不实的幻景。佛在《三昧王经》中云："眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根为量，圣道复益谁？"凡夫六根识的现量境，都是虚假，并非正量；《入中论》里也说："若许世间是正量，世见真实圣何为？所修圣道复何用？愚人为量亦非理。"在此作者为了阐明这个观点，又举出了世人常常会有的颠倒：执不净物为洁净之物，如人的身体，本来是由三十二种不净物组成，但世人却认为人体非常洁净可爱，因而贪爱不休。"如垢谓净等"中的"等"字总括了众生颠倒妄执的一切行状，如无常执为常，无我计有我，众苦执为乐等等，世人的见闻始终难离开这些颠倒妄计。因而在抉择正见时，必须先打破妄执，突破色声等虚幻现象界，如果能完成这一步，我们离证悟空性也就不会太远！（按全知麦彭仁波切的观点，此颂是与平凡世间者的辩驳，而华智仁波切将之归类于与诸声闻的辩驳。）

为导世间人，佛说无常法；
真实非刹那，岂不违世俗？

问：若色等诸法无有自性，则佛陀在经中所说的诸行无常，岂不是成无理吗？答：为了引导世间人打破常有执著，佛才在经典中宣说了无常教法，然而在实相中，诸法既非刹那，也非常恒。问难：如上所述，无常不是胜义，另一方面无常难道不也是与世俗相违吗？这样一来，无常既非胜义，也非世俗，你们的观点有大过失。

论中这前后十几颂是以辩驳方式来抉择诸法本基。前颂提出了中观派自宗的“色等一切法无自性”，但一些傲慢声闻弟子不承认这个观点，他们认为色声等法，在实相中也存在着其固有自相，否则，本师释迦牟尼佛说“见无常即已证诸法本相”等，这些话岂不成无理？如果诸法无自性，当体即空，又哪来常与无常的特性呢？所以由此推测，万法实有存在，世尊基于此才说无常等教法。声闻弟子的这些辩驳，在偈颂字句上并没有明显提出来，但在意义，这些都已包括了，各论师在注疏中，也有明确注释。

面对这种驳难，寂天菩萨回答说：世尊确实宣说了万法皆无常，但这是为了引导某种根器的世间人而说，非究竟了义教法，并不能以此认为诸法在实相中存在。大家知道，佛说不了义法有三种条件——密意、所为、有何妨难。密意是从某种层次或角度而言，佛说无常的密意即是从世俗名言而讲，因为无常是一切世俗法的名言本相；所为即有何必要，世间人往往执著诸法常有不变，为了断除这种妄执，佛才宣说了无常，以渐次引他们认识诸法真相；有何妨难即这些不了义法与了义法有何相违，如果以胜义理论抉择诸法本基，还存在无常等法相，那也就与远离四边八戏的实相相违。所以佛宣说无常法，是出于渐次引导世人的必要，以大悲心权巧方便而说。作为无始劫来执著诸法常恒的凡夫，在开始趋入内道时，这种教法无疑是对症良药，在佛经中也说过：“一切足迹中，象迹最殊胜，一切观修中，观无常最胜。”其密意便是如此。如果以了义教法观察，诸法实相并非

可以用无常涵盖，在真实智慧前，常与无常等皆属增益戏论。学习过中观的佛弟子都知道，如果以离一多因等理论观察，诸法皆无有本体可得，最后乃至离一切戏论，又何处存在无常之相呢？部分傲慢小乘行人，因未全面理解佛经密意，执片面为究竟，犹如盲人摸象，以此而与中观师诤难，如果细心揣摩这些问答，各人内心类似疑虑应会冰消无余。

声闻弟子接下来又问：如按你们的说法，无常犹非胜义，那难道无常是世俗法吗？这显然与实际相违。无常法既非胜义，又非世俗，那又归属何谛呢？所以汝宗观点有极大过失。

瑜伽量无过。待世谓见真，
否则观不净，将违世间见。

中观师之瑜伽量无有此过。若观待世间名言谛则可说，见到无常就是见到了真实，但这并不能说无常即是胜义，否则就像修不净观的瑜伽师，观见女身不净时，难道不是遮破了世间人的女身洁净之宗吗？

中观师回答说：瑜伽量无有此过。瑜伽量即是现前止观双运智所得之量，在此智慧前，可现见远离一切戏论的真实义中，并无恒常与刹那法存在。如果观待世俗，以世俗瑜伽量而言，无常确实是诸法的名言本相，也即世俗名言中的真实量。世间虽然有很多人不懂得诸行无常，然而也并非看到了诸色法等是常有，因诸法从未显示过常恒不灭之相，比如说山河大地、人兽天仙等，皆无常存不灭的例子。世人只是因无明愚痴覆心，相续中生起了迷乱常执，因而不见名言实相，但瑜伽师以智慧

观察名言实相，对诸法无常也就一览无遗。所谓世俗谛，也即是相对真理，世俗名言中的真实义，佛在经中说："若见无常，则见真实。"其密意就是指名言中的真实，是说相对真理。因迷乱而执诸法恒常的世人若能见无常，无疑也就见到了名言实相。

大家应知道，在世俗中，也有见与不见名言实相的差别，否则，按傲慢声闻所许，平凡世间人共同所见境即为世俗谛，也不分见与不见名言实相之别，那样世间平凡者之量岂不与世俗瑜伽量有害？比如说瑜伽师修不净观而现见女身不净时，这正与世间人执女身洁净可爱相违，然而女身不净才是名言中的真实量，这是佛弟子都会承认的。执世间为常者，如同执女身洁净的观点一样，都是颠倒迷乱与名言实相相违的观点，而以无垢慧观察，一切有为法皆无常与观见女身不净一样，那才是世俗名言实相。世俗谛是世俗名言法的实相，是无有颠倒错谬的名言正量，世人执诸法恒常、女身洁净，永远不可能妨害瑜伽师所见的诸法无常、女身不净等实相；而瑜伽师所见的名言实相，却能妨害遮破平凡世人的颠倒迷乱之宗。

供幻佛生德，如供实有佛。
有情若如幻，死已云何生？

问：既然一切皆如幻无自性，供养如幻之佛如何能生功德呢？答：供养如幻佛陀可以生出如幻功德，就像你们主张供养实有佛能生实有功德一样。问：如果有情如幻不实，如同幻化人，那死后怎么会再投生呢？

声闻弟子问中观师：按汝宗所言，一切皆无实如幻，

佛也是梦幻不实，那供养诸佛积累资粮等又有何用，又怎么能够积累起福德呢？这种疑惑很多初学者都会有，现在有些人经常说：一切都是空性，如梦如幻，不用积资忏罪，用不着修法吧！

面对这类疑惑，寂天菩萨回答说：能供、所供与供养过程，以真实智观察，确实是如梦如幻。但是在如梦如幻一样的佛陀前，我等如梦如幻众生，以梦幻之物供养，积累如幻资粮，依无欺缘起力，这一切都会现前成立。就像你们认为在实有佛陀前，供养实有之物，一定会得实有福德果一样。只不过你们认为万法实有，我们承认万法皆无自性，如同梦幻泡影而已，对无欺缘起力，我们并不否认。

小乘行人又问：有情如果如同幻化，那怎么能存在死后再投生现象呢？幻术师所幻现的人物、牛马，有许多人见过，在幻术师停止施术后，立即消失，不存在任何转生问题；而三界有情，生生死死、漂泊不停，这与幻化现象根本不同，所以你们说有情亦是如梦如幻，怎能解答轮回转生的问题呢？

众缘聚合已，虽幻亦当生。
云何因久住，有情成实有？

答：只要众缘聚合，纵然虚幻，有情仍会不断转生。问难：虽然如此，但幻化者总是在短时间出现，而有情自无始以来一直流转轮回，因此二者不可能相同。答：怎么会因为生命假相存在时间长久，而使有情成为实有呢？

幻术师以咒术等幻现的有情事物，在变灭后便归于

虚无，不会再生。比如影视屏幕上的人物影像，死后也就不会存在转生问题，但我们有情世间，在表象上看却不是如此，死死生生，其生命现象有一段接一段的投生过程。因此声闻弟子抓住这一点，向中观师发难：有情若如幻化，那怎么会存在死后投生呢？这个问题其实是小乘行人误解了诸法无实如幻的观点而致。因为在执著诸法实有者看来，诸法有显现则为实有，如果无有自性则为断灭，不会有显现，他们无法正确理解性空缘起双运之义。中观师回答说：一切法的显现，只不过是生起它的众缘聚合而使之如此，只要显现因缘不灭，幻现也就无由息灭。同样能使有情生命现象生起的业惑等因缘集聚后，众生幻现就会不断显现，生死浮沉等生命过程会一直不断地进行。比如古代的幻师，以幻咒力加持木块、石子等物，幻现出人物、象马等幻化物，只要显现幻物的因缘不失，这些幻化也就会存在不灭，一旦因缘离散，幻化立即消失无余。而幻现众生的因缘，是由无明烦恼与各自所造作的众多业力，这些业惑幻因在没有以修习正道的净幻业灭尽前，虚幻轮回投生现象哪会自动停息呢？

声闻行人又驳问：不管怎么说，众生自无始以来就显现着轮回流转，可以说具足恒常性，而幻化者没有一个能这样，都是暂时性的，以此推断，众生怎么会是幻化呢？古代幻术师幻变人物象马的时间，一般只有几分钟、几个小时或更长一点，而有情众生，自无始以来至今都显现不断。就一生而言，有些旁生、地狱有情寿命长达千百万年乃至多劫，这么长的生命现象，怎么会是

虚幻不实呢？也许一般初学者对此也会有类似疑惑。然而要推断某个观点，必须以准确的推理方式借助正确理由来进行，作者于此问难回答说：怎么能以显现时间的长短来推断实与不实呢？众生寿命长短不一，有的不过朝夕之间，而有些幻师所幻化的人物等，其时间极长，如果以时间推断，则极长时间之幻化者为成实，寿命极短的众生为虚幻，这样岂不是与你们自宗相违背！所以你们以时间长短为据而推论实与不实，极不应理。有情等如同幻化，并非以二者显现时间相同而安立，而是不论暂时或长久显现，在其显现而无自性之理上，说二者相同。众生生命现象虽然长久，然而这并不能成立众生实有，只不过显现之因缘未灭，如同幻象幻人也有显现百年等极长时间，难道能以此而推论其显现为成实吗？

我们在听闻《上师教言·梦与醒觉之辩论》时，其中推理辩论方式与此处也基本相同，欲知其详者，可以参看。真正有缘者能将这些法理融会于心，时刻以如梦如幻抉择诸法，用不了多久，执实习气一定会得以打破！

幻人行杀施，无心无罪福。
于有幻心者，则生幻罪福。

幻化的人杀幻人或行幻施等，因无有发心，所以没有罪福。但是，有如幻之心者行杀施，则会生出如幻罪业或福德。

声闻乘行人发难说：一切法既无实性，如幻如梦，有情也如同幻化，那么杀幻人也就不存在罪过，对其作布施供养等也不会积累福德，就像影视上的幻人造杀业、行布施等，不存在任何因果报应……

中观瑜伽师对此问难回答：确实，如果杀了以幻术所幻现的有情，那也不会犯下杀人罪；如果对其作种种供养，也不会得到真实功德。因为幻人没有感受苦乐的心识，不能成为真实的杀施对境。当然，幻人虽无心识，你对他起杀害之念，加行罪还是有的。但是轮回有情虽如幻化，却具有能感受害利苦乐的幻心，因而对这些有如幻之心的有情来说，如果杀害他们，就会造下严重杀害恶业，若作种种供施，也会生起如幻福德。依靠如幻心识，如幻罪业与福报才会产生。声闻宗想以幻人与众生产生福罪的不同，来否认众生的如幻如梦，这其实无法做到，因众生与幻人唯有有心与无心的差别，在幻化本质上无有差别，而产生福罪与否的原因，是依有心、无心而定，并不牵涉到是否为幻化的问题上。

咒等无功能，不生如梦心。
种种因缘生，种种如幻物，
一缘生一切，毕竟此非有。

此等幻咒等物无有缘生如梦心识的功能，故幻人无心。要依种种不同因缘，种种如幻事物才能生起，而单一因缘产生一切现象，这种情形绝对不可能存在。

声闻宗行人又问：既然众生有心，而幻人无心，这不正是关键不同之处吗？以此众生怎会如同幻人一样虚假不实呢？回答：众生虽有心，但并不会因此而成为实有，因为心识亦是虚幻不实的因缘所生法。生起幻人所依的咒等诸因缘，无有生起幻心的功能，故幻人不能如有情一样，具足如幻心识。有情的心识，是依种种如幻的业和烦恼为因串习而成，没有这些无明业惑，幻心

也就无从生起。现在世界上的科学家，尽最大力量，也无法制造出一个有情的心，哪怕如同蚂蚁一样小虫的心识也无法制造，幻术师也是如此，他们依靠咒术、木石等物，虽然能幻化出人物象马等形象，却无法幻化出心识。

世间每一种事物必须依其相应因缘才能生起，《俱舍论》中讲过每个法生起，都有它特定的六因、四缘。单独某种因缘，不可能产生出种种不同法，所以说“一缘生一切，毕竟此非有”。幻术师依幻咒等因缘，能生起幻人形象，然而他们却不能依这些因缘，生起幻人的幻心，因为生起心识，还需其他特定因缘，这不是幻术师力所能及的事。幻人与有情虽有具足心识与不具心识的差别，然不能因此而判定二者有真假不同，这就像牛和马，二者因缘不同故一者有角、一者无角，虽有这样的区别，我们却不能因此而断定：牛有角即是实有，马无角即是虚假不实。众生身、心皆是依因缘和合而幻现，皆非有自性成立，与幻化影像本质毫无区别，声闻宗行人试图以有心、无心来推翻“有情如幻”的观点，这永远不可能成立。

胜义若涅槃，世俗悉轮回，
则佛亦轮回，菩提行何用？

声闻：如果说世俗诸法于胜义中为清净涅槃，而世俗一切法皆属轮回，如此则轮涅同体，而佛陀亦应转于轮回，那样为得佛果而修持菩提行又有何用呢？

小乘行人许涅槃为实有，而且是灭尽轮回后方能得到，他们反驳说：你们中观宗说一切世俗法于胜义中皆

为清净涅槃，而世俗生灭法皆属轮回。既然不净轮回法其自性皆是清净涅槃，众生都是佛，那么轮涅同体，佛岂不是也在轮回中受痛苦？因你们说众生即佛，轮回即涅槃嘛，如是则修菩提行求证佛果又有什么用呢？如果众生即佛，那我们就不需修行了。这类辩难，都是没有区分世俗与胜义、不懂得区分二谛法所致。现在不少人没有经过观察，在这类问题上经常生邪见，经常对了义法诽谤。世人多愚笨，于有义之事不加考虑，于无义之事甚感兴趣，根登群佩大师曾说过："轻信无理法，有理不信任，世间愚人心，远离诸正量。"这正是对末法时代的写照。

诸缘若未绝，纵幻亦不灭；
诸缘若断绝，俗中亦不生。

中观：并非如是，如果各种因缘尚未断绝，那么幻象等纵然虚幻，也不会消灭；如果各种业惑因缘断绝而入了离垢涅槃，那么在世俗中也不会产生轮回幻象。

中观宗说轮回即涅槃，并非像有事宗所说那样。要知涅槃有自性清净涅槃与离垢清净涅槃，自性清净涅槃即是从胜义谛而言，一切法之自性空寂离戏、清净涅槃，其本性从来未离开清净平等。但是其本性虽如是，如果没有断绝诸缘，则不用说轮回诸法，纵然是幻现的象马等，只要幻术师、咒术、木石等因缘不散，这类幻现绝不会自动停歇，只有当因缘不再集聚，幻现的象马也就会如烟消云散般消失。同样，轮回因缘断绝时，一切世俗幻象才不会再显现。众生自性虽属清净涅槃，然而在其业惑因缘未断前，轮回投生幻相依然不灭，并且有着

种种苦乐感受，只有当圆满修持菩提行，断尽如幻的业惑因缘，证悟佛果，离垢涅槃得到现前，一切轮回幻现方能止息，因此怎么可以说修持菩提证悟佛果无用呢？本师释迦牟尼佛等如来出世，也非轮回所摄，因如来已断尽一切业惑种子，证得了自性与离垢两种涅槃，无有轮回显现的因缘。佛陀在众生前的如幻显现，是由其誓愿与等持等作俱生缘，以精通一切之智力而幻现，绝非与众生一样，由业惑所感而无有自主地转生轮回。

子三、（与唯识宗的辩驳）：

乱识若亦无，以何缘幻境？

唯识：如果一切法无自性，连迷乱识也不存在，那么以何法去缘取幻境呢？

现在开始是有关中观宗与唯识宗的辩驳。这二宗之间的辩论，在印度与藏传佛教中比较常见，如在《入中论》、《中观庄严论》等许多论著中有较详的论述。但在汉地，有关这方面的著述基本上看不到，究其原因，也许与汉传佛教历史上的玄奘译师有关。玄奘法师求学印度那烂陀寺时，系统地闻思了第三转法轮中的唯识教义，回国后即以戒贤论师的观点为主，综合了印度诸派论师的（据云有11派之多）观点，宣述了比较全面的唯识教义。因此汉传佛教中所弘扬的唯识，不像印度藏地有真相唯识、假相唯识、随教唯识那么多派别。再加上汉传佛教中的大德，喜欢将诸不同层次佛法，圆融于某一宗派中，所以有关辩论更少。欲知汉传佛教大德对唯识与中观之区别，可参阅憨山大师的《性相通说》等论著。唯识宗内部有许多不同层次，荣索班智达在《入大乘论》中将

唯识分有三种：真相唯识、假相唯识、无相唯识；按全知麦彭仁波切的观点，随理唯识宗分真相唯识与假相唯识两派。在其他如贾操杰大师的注疏中，对唯识宗并未作详细划分。月称菩萨在那烂陀寺时，与秉持唯识观点的月官论师为此曾有过七年辩论，在此我们无法作如许深入而详细的广辩，大家可以依《入中论》与《澄清宝珠论》中观点，对本论中的辩驳作分析。

“乱识若亦无”等这句，是真相唯识宗首先提出的问难。真相唯识宗认为：万法皆为阿赖耶识中的习气，外境无有丝毫法存在，如同梦中景象，除了自心现起外，不可能存在外境，因此他们承认一切唯心造，无境唯心，而且这种心识也必然会实有不虚。他们对中观师驳难说：如果一切法了无自性，都是空性，有情之迷乱心识也无自性，那么何者能缘幻境诸法呢？因为你们不许有实存的心识，如是则不存在能取，那林林总总的外境诸幻法如何生起呢？

若许无幻境，心识何所缘？
所缘异实境，境相即心体。

中观：如果你们唯识宗不许虚幻外境，那心识又以何为所缘境呢？唯识：心识所缘非实在的外境，一切境相即是心识本身。

针对真相唯识宗上述问难，中观宗在此使用同等理来破斥。同等理即是以对方所使用逻辑推理方式反击对方，以子之矛攻子之盾，使其观点无法成立。真相唯识宗说虽然外境无实，但必须要承认有心识，不然种种幻境无从缘起。按这种观点，既然外境无实，而迷乱心识



实有，那你们所承认的这种心识，以何为所缘呢？你们承认能缘心识存在，却不许有所缘外境，而能取所取本身即是相互观待依存，如同左右上下一样，如果一方不具，另一方也不可能存在。如果不承认实有外境，也应同等地不承认实有心识，而你们却承认无境唯心，那这个心识到底以何为所缘境？如无所缘境，而有心识，心识岂不如同石女的儿子一样，这种承认又有何正确可言呢？

真相唯识宗补救说：我们并非完全承认无境，自宗认为，心识所缘并非实存的外境，而是心识自身显现外性之所取相，也就是说所缘境并非真实外境，而是唯心所现，除心体外无它矣！唯识宗许根身器界皆为阿赖耶识的习气（相分）所变现，因此真相唯识宗说境相即心体，但他们在承认无外境时，却承认实有心体，且一切所取相也为心体，而非外境。在建立这种观点时，他们有着许多名相、理论，如果讲起来非一时能理清头绪，不管他们如何建立，在以胜义谛理论抉择诸法本基时，中观宗对一切实有承认皆是不承许的。

幻境若即心，何者见何者？
世间主亦言：心不自见心，
犹如刀剑锋，不能自割自。

中观：如果幻境即是心识本身，那么是谁看见谁呢？世间唯一怙主——佛陀在《宝髻经》中说过：自心不能见自心，就像刀剑锋刃不能自己割自己一样。

针对真相唯识宗的答辩，中观师反问：你们说幻境与心体无别，那样又是谁知道这些幻境存在呢？如果境



相即心体，二者成一体，也就不存在能见所见，那又是谁见到了谁呢？唯识宗问：虽说境相即心体，那为什么又不能见呢？中观宗引教证说：自心见自心，这不能成立，三界怙主释迦牟尼佛在《宝髻经》中说过："然此心者非外所有，故不可见……应知是心如利剑刃何能自断，又复此心亦如指端，岂能自触。"在《楞伽经》、《宝积经》中，佛陀也阐述过自心不能见自心的观点，宗喀巴大师在《善解密意疏》中，也引用了教证论述过这个问题。在此大家应注意，唯识宗为了解决自心见自心这个问题，建立了自证分，这在名言中必须承认，宁玛巴自宗在名言中也承认有自证，否则名言中有情不能自明自知，则一切名言都会断绝。而此处中观宗与真相唯识的辩论，其关键在于真相唯识承认心识实有，既然心体实有，则自心见自心就会有如同刀剑锋刃自割、指端自触、轻健者骑自肩一样的矛盾随之不舍。因为如果心体成实，则成为无分之心体，无法成立能见所见二种，如是自心不可能有取境、辨别功用。

若谓如灯火，如实明自身。
灯火非自明，其无暗蔽故。

唯识：就像灯火能同时照明自身和外境一样，心识同样也能明了自身及所现境相。中观：比喻不成。灯火本身并非自己照明的对象，因为它本来就没有暗蔽。

唯识宗说：自心见自心，这是有根据的，在世间也存有能自明的例子。比如说明灯，它既能照明外面诸法，也能照亮自身，而有情心识也一样，完全能了知自心本体，能够自明自知，这又有何不合理呢！此处是唯识以

比喻来补救，想以灯火自明的例子而证明自心能见自心，但中观宗不许这种同喻成立：因为灯火非它自身所照明的对象。所谓灯光照明某物，是指灯光遣除了障蔽某物的黑暗，使该物明显，而灯光本身不可能有任何暗蔽，也就不可能成为灯光的所明物，因此灯既是能明又是所明，实际上无法成立。既然比喻不成立，那自心见自心的观点也就无法成立。如果你们坚持说灯火能自明，那也就是说无有黑暗遮蔽之物，也需要灯光之照明；而且依汝宗之推理，灯光既能照明自己，那么黑暗也就能遮蔽黑暗自身，如此则世界上不存在黑暗了，那人类为何还要花费精力去制造照明灯呢？按你们的推理，黑暗会被它自身遮障不现，那么何时何地皆不会有黑暗，我们晚上走路也就方便多了。

光明具照亮之本性，真相唯识宗想以此为喻，成立自心能见自心，实际上是不可能的，因为比喻本身即无法成立。龙树菩萨在《中论·观三相品》里说："若灯能自照，亦能照于彼，暗亦应自暗，亦能暗于彼"，"灯中无自暗，住处亦无暗，破暗乃名照，无暗则无照。"对灯光自明的比喻作过破斥，此处所依的破斥方式，与《中论》相同。灯喻不成，真相唯识宗马上又举出了另一个比喻。

如晶青依他，物青不依他；
如是亦得见，识依不依他。

唯识宗：如水晶的青色必须依其他缘才能映现，但青琉璃的青色却是本具，并不需要依靠他缘；同样，我们也能看出：某些心识需要依靠他缘成立，而自证分则

不需要。

真相唯识宗又举出另一比喻说：不管怎么说，有情的成实心识一定可以自明自知。在世间也有这样的例子存在，虽无其余能明所明而有自性自明者，比如青琉璃（一种蓝色的宝石），它必然会显现自然青色，不同于水晶青色。水晶要显现青色，必须要借助他缘，如以青色物映衬等才能做到，然而青琉璃之青色，不需依任何他缘，因其自性即为青色。有情心识也是如此，有这样不同两种。一种如水晶之青色，需要有能明所明相依而存，比如说五根识，眼识与色尘相依为能明所明，耳识与声尘相依为能明所明等；另一种与青琉璃相同，不需要有能明所明相依而自然自明，这就是有情心识中的自证分，这又有何理由不能成立呢？你们中观宗认为破斥了灯喻，就能断定无有自性自明之喻吗？你们实际上是“只见树木，不见森林”，没有全面了解而已！

非于非青性，而自成青性。

中观：此喻亦不成，因为青琉璃并非从非青色的琉璃，不依任何他缘而自成青色。

中观宗继续破斥：“物青”之喻同样也不能成立。晶青依他缘而现，这是事实，而你们说青琉璃之青色，乃自性自成，不依他缘而有，这是根本无有道理的说法。你们认为青琉璃之青色自性成立，不从任何外缘生起，实际上并不可能成立，因为青琉璃本身并非一个常恒存在之法，它也是从一定因缘聚合而成，与青水晶之本质无有区别。所谓天然青琉璃，难道它是恒常如此吗？如稍加辨析，我们便可发现，青琉璃只不过是在种种地质



变化中，由特定温度、矿物质等等这些因缘聚合而成，因时间久远，人们不明其生因，便以一句“天然自成”含糊而笼统地概括其生因，这其实是假想而已。“未曾有一法，不从因缘生”，永恒不变、不依因缘而成的法，在世间不可能存在，在众多经论中，对此早有详述，因此你们所举的“物青不依他”之喻极不合理，无有任何成立根据。而你们想以此成立的“自心自明”之宗，也更是如同“空中楼阁”，无有支撑之根基。

若谓识了知，故说灯能明。
自心本自明，由何识知耶？

如果说由异于灯的心识能了知“灯火自明”，所以说“灯火能明自体”，那么你们所说的“自心本自明”，又是由哪个不同心识了知而作如是之言呢？

上两偈从比喻上破斥，此处再从真相唯识宗所许观点上破斥。唯识宗举例说灯火能自明，姑且不论这个比喻能否成立，从另一个方面去分析，灯火自明，并非灯火自身知道这点并作如是言论，而是由灯火外的有情心识了知如此，才说“灯火本性自明”，这一点谁也不能否认。但是，心自知自体，这是由哪个心识了知，由谁作如是结论呢？是心自体，还是如灯一样由他识了知？如果说是心自体，这是不应理的，因为关于心的自证分正在观察，尚未成立，按因明推理方式，尚未成立的理论不能作为因。心自知自明的观点尚未成立，又说心识能了知自己可以自知自明，很显然这是谁也难以接受的结论。若接受另一种答案，说是如灯一样由他识而了知“心自知自明”（由证自证分来成立自证分），那样一来，还需要



成立有另一种心识证知这点，按理推下去，则成无穷矣！同时，以另一种心识了知他识，也不应理，因为这二种心识的显现必然要一前一后，否则不可能发生了知与被了知的因果关系；但二者一前一后，前心识已灭，后心识又了知谁呢？或者了知者在前刹那，而被了知者在后刹那，也就是在能了知心念出现之时，被了知的心识未生，这显然更不可能有了知。

若识皆不见，则明或不明，
犹如石女媚，说彼亦无义。

如果自他诸识都不能见到你们所承认的唯一实有心体（即依他起识），则观察它能否自明或不明，就像说石女儿身姿娇媚一样，没有任何意义。

通过以上辨析可以了知，真相唯识宗所说唯一成实自明心体，也即依他起识，其识自己不能自见，因他们所建立的自证分无法成立；而另外的心识，也不能见。心体本身尚无法明见，观察它是否自明或不明，这种做法实际毫无意义。既然自他诸识皆不能成立汝宗所说的实有依他起识，则你们所作的种种言论，也只能如同评说石女的女儿，其身姿如何娇媚、美艳一样，或者如同评论龟毛之长短颜色、兔角之坚硬度一样，毫无意义。未见某种事物，而讨论其性相，这只能是臆测而已，不可能得出结论。所以汝宗说有成实唯一之依他起识、实有自证分，根本无有能成立的理由，即使再作论辩，也是如同建立空中花园一般，徒劳无益。

若无自证分，心识怎忆念？
心境相连故，能知如鼠毒。



唯识：如果没有自知自明的自证分，那么心识怎能忆念过去的认知呢？中观：因为心境相连，所以一旦回忆所经验的外境，就能忆念起取境之识，就像冬季被毒鼠咬伤，而不知中毒，到春雷响时毒发，就能知道被咬同时所中的毒。

真相唯识宗认为一切所知境相皆是心体，并在上述数偈中以种种现量加以证明，但都被中观宗推翻，于是唯识宗又转用比量来成立其观点。他们说：你们应当承认自证分存在。因为，如果没有自证分，那心识怎么能回忆以前的认知呢？比如说，我们昨天所认知的境相，今天仍能回忆起，而昨天的境相早已不存，如果自心不能明见自心，昨天缘这种境相之意识今天又怎么能明知呢？当下的心并不需外境就能忆念了知过去的心境，以此而推测，难道还能否认自见自心的自证分存在吗？这个理由找得似乎很不错，我们意念回忆往昔某种内心取境经验时，那种境相确实已不存在了，但当时那种心境却历历在心，很明朗，如果境相非自心，自心不能知自心，那这种现象又作何解释呢？

中观宗：回忆前念并非如同汝宗所说。汝宗认为自心回忆往昔的心念境相，是心识直接依前识自证自体之果，无须所缘之境相而直接了知，而且你们认为昨日之心念为成实法，今日之心念也是成实法，这些心念能丝毫不漏地贮存不失，由自证分的功能直接认知，这实际上无法成立。因为心识忆念，并非脱离外境而单独现起，而是与其当时的所取境紧密相关，以前缘某种外境所生的心识，现在回忆时，并非是远离当时那种外境而独立

忆起取境之识。境相与心境相连并存，因回忆起当时的外境，同时也就能生起缘取此境的心识，如果没有忆念起当时所缘取之外境，那种能缘取心识也就不可能忆念起。能缘所缘始终并存，不可能单独生起，就像人们在冬天被毒鼠咬伤时，当时毒即入身，但人们不知道，到春天打雷时，毒性发作，人们才会忆念起被鼠咬伤时的境相，知道自己当时即中了毒。鼠咬喻心识所取境，中毒喻当时能取之心识。当时的能取心识并未自知，如同中毒而不知，而后来忆念起当时的所取境，才知当时的能取心识。这很明显地反映了回忆前识与前识所缘之境始终相依，取境之识若不依境相等外缘，不会单独生起，唯识宗想以忆念前识来推证自证分实存，至此也就无法成立了。

心通远见他，近故心自明。
然涂炼就药，见瓶不见药。

唯识：有他心通之人能了知远处他人的心思，而自心最近所以更能自明自知。中观：不能成立，就像涂上炼成的眼药，可以远见地下的宝瓶，却不能看见近在眼睛上的药。

真相唯识宗所举之忆念之例无法成立自证分，又转而寻求另外的依据，他们说：心识有自证分，这是应理的。像那些修持禅定者，心得寂止便会获得他心通，他对远处他人的心念都能明白，更何况与他最近的自心，也就无疑会明了无余。按常理，若能明见远处之物，对近处之物也一定能明见，比如一个人若能见远处的毛发，对近处的粗绳又有何理由不见呢？所以，依具他心

通之人能见他心，完全可推出他能明见自心，如是则自证必然成立。中观瑜伽师用不定理回答：这也不一定，世间有很多微妙因缘，有时候人们能见远物，却不能见近物。比如说有些人以密咒炼成眼药，将药涂在眼睛上，就能见到几百由旬外的地下宝藏，但是他对近在眼睛上的药，却一点也看不见，依此而推测，某些人虽能知远处之他心，并不能证明他能明知最近的自心。另有释义说：瓶与眼药并非一体，不应用于自见自之喻。而加以详析，此喻并非不应理。因为按唯识宗所举之喻，如果需要禅定等他缘才能见他心，就像需要眼药才能见瓶一样，依此推理，见自心识、见眼药等，也需要他缘，因此这种比喻，不但不能证成自证分，反而能害实有自证分的观点。

见闻与觉知，于此不遮除。
此处所遮者，苦因执谛实。

中观：世俗名言中的见闻觉知等，在此并非我们所遮破否认的对象。此处所要遮除的是，一切痛苦的根本原因——诸法实有执著。

真相唯识宗无法成立彼宗的观点，便拿出最后杀手锏反驳：如果心识不能自明自知，那么其他法也就不可明知，如此则眼见耳闻识知等一切名言法，也就全部断绝了，因为这些都是依明觉之识而安立的法。这样一来，汝宗也就破坏了名言，淆乱了一切世俗法……

中观宗回答：见闻觉知等这些世俗名言法，并不是我们此处所遮破的对象。在随顺众生所许名言建立中观道次第时，没有必要破世俗显现，本师释迦牟尼佛也没

有破过众生面前的种种幻现。此处我们与汝宗辩难，所破的是一切轮回痛苦之根源——实有执著。众生之所以堕轮回受苦，其根本原因即是无明执著，将虚幻不实的诸法执著为实有，由此而不断地感受痛苦。正是因为如此，中观宗才对症下药，以种种正理遣荡众生的妄执，使其从虚幻妄执中解脱。帝洛巴祖师说："显现未缚贪执缚，断除贪著那洛巴。"无垢光尊者也说："不破山之显现，而破山之执著。"作者此处所言也是如此。无论小乘、大乘的修法，皆是建立在破除实执上，这一点大家闻思过《定解宝灯论》，应该理解得很清楚。

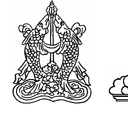
宁玛巴认为中观应成派自宗，对唯识宗所建立阿赖耶识、自证分等，在名言中应予以承认，但宗喀巴大师为主的格鲁派论师们，对此不承认，认为名言中也不存在自证与阿赖耶识。关于这点，两派曾有过不少辩论。全知麦彭仁波切说过：破自证皆是胜义中破遮，而名言中自明自知的自证分不应破除，否则应当许自识不能自知，自他相续无法区分，自心无有意之能立的作用等等，最后断绝境证之名言。所有破自证的理证，全都是于胜义中破，如同破五蕴等法的理证一样，而且应知自证等法，在名言中并非毕竟无有，很多中观论典中破自证分，其密意皆是如此。应成派在名言中对自证等法虽不广作建立，也不作破斥，但不广作建立，也并不是不承认。我们所承认的本来自性光明等法，于应成派中虽未作建立，但间接上也不得不承认。于名言中所破的法，即是对名言量有害之法，如许常有自在等；但有些法在名言中也不能破除，如阿赖耶识、自证、蕴、处、界等。如

果像格鲁派一些论师那样，不许自证等法是在胜义中破，那么蕴处界等法，也成了名言中毕竟无有之法，如是则坏一切名言。中观宗在抉择胜义时，固然不需要建立阿赖耶、自证等，然而在观察建立名言时，这一切完全应承认，因为自证等法以名言量观察时，无有任何违害。如果在名言中不承认自证等法，法称论师在因明中也讲过有许多过失。作者在此处所宣述的，也很明显说明了中观应成派自宗于名言中并不破见闻觉知等正当的名言量，而是在破除实执。随理唯识宗许实有依他起、实有自证分，因此才导致了中观宗的破斥。如果承认无实的自证，在此基础上建立名言，那中观宗也应承认。全知麦彭仁波切在此处总结说："当知若许心识成实，则不应许有自证，而许无实宗，则此自证之名言，极为应理。然通达此理者，昔日亦极少也！"

幻境非心外，亦非全无异。
若实怎非异？非异则非实。

唯识：幻境不是心外另一相异的事物，但也非与心完全相同。中观：如果许心识实有，则外境为何不许非异，若许心境非异，则心亦应成无实也。

现在是中观宗与假相唯识宗的辩论。假相唯识与真相唯识所许观点不同，他们认为心识所取的如幻之境，并非心外之法，但亦不是内心现于外境，而与心完全无异或一体。乍看之下，境相非心外之法，也非与心一体之法，成了既非内也非外，好像是介于心与心外之间的法，这有点矛盾。但假相唯识有其独特成立方法，他们承认一切境相无基而显现，犹如空中毛发，而心性离一





切行相，如清净水晶丸而住。空中毛发这个比喻，可以说很恰当，所谓空中毛发，唯是因眼病等因缘而暂时显现的迷乱相，这种忽然迷乱相不能算是自心，然而自心以外，也不可能存在。如果观察世间万事万物，无不是如此，如同空中毛发，皆为暂时的迷乱相，这种观点与大圆满心部法很相似。在心部法中，先将外境抉择为心，然后心抉择为空性。但是在抉择心识时，假相唯识宗虽许心体离一切相状，却是实有，这是中观应成派无论如何也不认许的。中观师认为，如果如汝宗所许，心识实有如清净水晶丸而住，既然实有，则境相为何不成心外之法呢？因为心体实有，而外境如同毛发一样虚幻不实，一者成实，一者无实，如是截然不同的法不可能成为同体。如果许非异，不得不承认心与境一样，成为无实，或者境相与心体一样成为有实。假相唯识宗又说：虽然境相不是心外之法，却非完全与心无异成为一体法，心与境既非二体，也非一体，不存在你们所说的过失。中观师驳斥云：这种回答真实愚痴矣！因为你们说境相非心外之法，即是已承认与心一体，又说“非无异”，双重否定即是肯定，就已承认了与心异体。既说一体，又说异体，前后所许相违，极不应理。二者非异，又非无异，这种现象到哪儿去找呢？只要许心体实有，汝宗始终离不开上述过失。印藏多数论师在解释此颂后两句时，都说：若境相是有事（即实有），则境相怎么不成心外或与心非异（一体）之外境呢？若是非异则心亦成无实质也。

幻境非实有，能见心亦然。



轮回依实法，否则如虚空。

中观：就像所见幻境并非实有，却能作为所见；同样，如幻之心也无实有，而可作能见。唯识：轮回诸幻法必须依实有的依他起识，否则就会成虚空一样，不会有任何法。

许心体实有的唯识宗行人又说：如果心非实有，则不应有能见功用，如是则见闻觉知皆不存在，你们中观宗岂不是在宣扬不可知论吗？这种过失你们又如何解释呢？执著有事之宗，不能理解显而无自性之无实之法，他们听到无实，马上就会想到如石女儿、兔角、虚空一样的毕竟无有，断灭一切作用之法。中观宗破斥云：我们所许的心体无实，并非像你所理解的那样。而是就像汝宗所许如幻境相一样，虽非实有，却能作为心识所见；依此而推，心识虽然无实如幻，它又有何不能作为能见呢？这是完全应理的。心识并不像你们所许那样，必须要成实才能有能见作用，事实上如幻之心完全可以有取幻境的作用，你们不是也许境相无实如毛发，然而也可作为所见，这是同等道理。唯识宗对此仍不肯承认，他们说：依他起识必须要承认为实有，不然整个轮回依何成立呢？轮回万法必须依实有心识，依靠阿赖耶识习气成熟才可显现。如同无泥则无瓶，无有毛线则无氆氇，若无实有依他起识，则整个轮回成为虚空，无有任何显现，如是汝宗则成坏灭世俗名言之宗。

无实若依实，云何有作用？

中观：如汝宗所许，无实之轮回法如果依于实有的依他起识，那怎么会有作用呢？







唯识宗主张轮回假立法必须依靠实有依他起才能生起，若依他起无实，轮回诸法就会如同虚空一样，无有任何存在。中观师反驳说：按汝宗所许，无实轮回法必须依实有心法才能生起，若心法无实，则轮回也就不存在，但是无实轮回法依于实有心法，又怎么会有作用呢？如同兔角依掌挖掘土地等法不会存在一样，汝宗所许的无实轮回法也绝不会有依实有心法，而起种种束缚解脱等作用。汝宗既许轮回法无实若空中毛发，如是则不需依靠任何法，如同虚空不需依任何法而立一样。如果需要依他起法而立，则成有因有果之有事，那就与你们所许的轮回无实完全相违。无实有两种，一种即是名言中亦毕竟无有之无事，如兔角、石女儿等；另一种是无实有如幻之无事，如五蕴、十八界等世俗法。但有事宗不通达虽无实也可显现之理，执著无实即是毕竟无有如石女儿，因此中观宗以其之理而破其宗，使其观点无法成立。

汝心无助伴，应成独一体。
若心离所取，众皆成如来。
施设唯识义，究竟有何德？

中观：汝宗许境相心体始终不异，则汝心无有所取之助缘，应成自证自明的独立体。若心离所取，则能取也不可能存在，自心离一切二取染污，那一切众生岂不是都成了如来！你们所建立的诸法唯识之宗，究竟有什么意义和利益呢？

唯识宗许无事轮回始终不离有事心体，心体如水晶丸而住，没有任何外境法作为助伴，如是则应许心识始终是自证自明的独立一体法。因一切境相皆无实如空中毛发，按汝宗所许，无实轮回境相应对实有心体不起作用，如是自心则远离任何所取，亦就远离了与所取相待成立的能取法，心体既远离了二取障垢，一切有情岂不是都成了正觉如来？那么一切闻思修行、建立宗派等都成为无义，因一切众生不需依精勤修道皆已现前了远离二取障垢的真如，皆已成就了清净圆满正觉。如果是这样，你们所施设的万法唯识之宗，又有什么意义呢？根索曲扎仁波切解说“究竟有何德”中的“德”字，其意义为“必要”。因按唯识宗所许，那一切众生皆应现前了佛果，远离了一切障垢，也就没有任何必要去建立唯识教派，引导众生修习佛道了。唯识宗说他们自宗中“唯识”中的“唯”，其意在破心外之境，建立二取空之真如识，然而综观其教义，心识无需助缘，能自证自明，始终独存，也就是恒常离所取而独存，所取不存，能取亦就自然不成，如是二取空之真如识自然现前，那还有什么必要去建立唯识，破除外境成立二空之真如识呢？所以，如果按假相唯识所许，则应灭绝一切轮回显现，也就断绝了一切心识的所受，这种观点绝不应承认也。

癸二、（辩驳道为空性）分二：子一、略说；子二、广说。

子一、（略说）：

虽知法如幻，岂能除烦恼？
如彼幻变师，亦贪所变女。

虽了知诸法如幻化，但是怎可能依这样的空慧断除烦恼呢？就像幻变师，明知那些幻女是依幻术变出来









的，也会生贪爱之心。

通过上述辩论，中观宗将内外诸法皆抉择为无实如幻的空性，有事宗不能正确理解空性的作用，又与中观师兴起辩难：虽然你们通过种种理论，将内外一切所知法全部抉择为无实，如幻如梦，但这种立宗又有何意义，难道就能依之断除烦恼吗？依我们看来，这也不可能，就像那些幻术师，对他自己依幻术变现出来的美女，虽然明知是幻化，但他仍会对这些幻影生贪心。同样，你们虽能将内外一切法抉择为无实如幻，但对境现前时，执著烦恼仍会自动涌现，如是无实抉择对断除烦恼毫无作用。你们驳斥唯识教义无有作用，而你们自己所抉择的无实宗，同样也有过失。

幻师于所知，未断烦恼习，
空性习气弱，故见犹生贪。

幻术师对于所知，尚未断除执实烦恼习气，而且证空性之习气极为微弱，因此虽知是幻，见后仍会生起贪心。

上偈所提的问题其实比较简单，但不经细致观察，有时觉得他们说的也有道理，如稍微深入一点观察，便会立即发现其谬误。因为中观师与幻师在根本上有很大差异，幻师于平时，只知其幻术所现之物为幻，而没有对自他内外一切境相作抉择，了知一切如幻无实的真相。因而其相续中贪执烦恼习气与常人一样，丝毫无有减薄，在幻化美女当前时，贪欲习气仍会自动生起。当然那时他也知道，这些女人是一种幻相幻觉，但幻师相续中无有与实执相违的空性智慧，他虽知当下对境是幻

化，而这种执对境非真的心念，其力量极其微弱，无法摧破贪欲习气，因而仍会生贪。然而因为幻师已了知外相非真实之女，也就不会再进一步生起诸如想得到幻女，与幻女生活等烦恼，这与他遇到真实的女人对境时，有很大不同。幻师仅凭一念了知外相非真，便有如是大的摧伏烦恼作用，那中观师以无垢慧抉择一切法无实，那种降伏烦恼的力量也就更无法估量了，因此怎么能说知法如幻不能除烦恼呢？全知麦彭仁波切说：一切欲望痛苦之根本为分别念，分别念从各种戏论生，而空性能断除一切分别戏论。依空性慧断除垢障，始见诸法真相后，如同知绳非蛇，便能断除各种遍计烦恼；从相续中生起对治力并经修习后，次第断除俱生烦恼，断尽一切细微的烦恼种子，那时如同日轮东升，一切烦恼黑暗都会遣除。

关于幻师对幻女生贪的问题，贾操杰论师在注疏中作了广析，他的所破方式与宁玛巴自宗有所不同，大家应对照细细阅读思维。总而言之，我们应通过这些分析，了知空性对遣除烦恼痛苦的巨大作用，依此而对空性生起胜解信。

若久修空性，必断实有习；
由修无所有，后亦断空执。

若恒久修观诸法空性，必定会断除执诸法实有的无明习气，再进一步由观修一切有事无事皆无成实所有，其后亦能断除空性之执。

有事宗说：对实有或空性生执著，二者实际上都不离分别戏论，这就如同大象沐浴一样，始终在分别网里

上下反复，这样你们如何遮止分别呢？所以汝宗修观诸法无实皆空性，最终也成无法脱离分别，趋入涅槃。中观师回答：众生自无始轮回以来，不断地熏习着执诸法实有的无明习气，这种实执习气异常坚固，所以应先引导他们修习无事空性，以空性执对治其实执，如是以毒攻毒，反其习性而行，实有执著最终会断除。然而这种空性执也是观待实执而建立的法，在诸法实相中并不能成立。龙树菩萨在《出世赞》中说：“为断诸分别，说空性甘露。何人执空性，彼亦汝当舍。”如此继续修持无所有，最后无事空执也自然断掉。因此以中观正理抉择，观修一切有事无事法皆无成实所有，最后也能断除空性执著，进入清净离戏之解脱境。或者说有事无事是观待而成立的法，为断实执而修空性，当实执灭除时，空执也就无依而除，如“两木相因，火起木尽”，以观空对治实执，最后二者也会同时灭尽。

子二、（广说）：

观法无谛实，不得谛实法。
无实离所依，彼岂依心前？

由观修诸法为无实有，最终也就得不到任何谛实法，既然无有谛实法，无实也就失去了所依，那时无实法又怎能显现在心智前呢？

有事宗说：就算你们能以如上抉择破除实执，但有事实执破除后，无事之执又为何破除呢？如果破无事，岂不是成了有事？有事宗不能理解中观派的无自性正理，总在分别戏论中打转，因而这种疑问也很难免，对中观教义真正有所了解的人，在这类问题前并不会感到







为难。因为以中观正理观察诸法时，比如说用金刚屑因、破有无生因、破四句生因等方法抉择，不要说胜义谛，于名言中也得不到任何实有自性之法。月称论师在《入中论》里也说过：“如石女儿自性生，真实世间俱非有；如是诸法自性生，真实世间皆悉无。”既然在胜义、世俗中皆不存在有自性的谛实法，那么证悟到这个层次后，所破的谛实执著不再存在，那依之而立的能破无实有法，也就不可能存在。因已见谛实法如同石女儿一样，根本无有，既无有观察抉择对象，无实法也就失去了所依基础，因而再也不可能住于心前。将一切法抉择为空性后，能抉择之无实也就自然无住，因其所依已断，不可能单独显现于心前，这就像石女儿根本没有生过，也就不会有他的年龄、性格、死亡等。总而言之，无实观待有事而安立，若有事不存，无实法也不可能成自性无待而存在。

若实无实法，悉不住心前，
彼时无余相，无缘最寂灭。

如果一切有实与无实之法，皆不住于心前，那时也不会有其他成实之相，心无有任何成实之所缘，即是离戏之最寂灭境界。

本论中这个偈颂至为重要。在前面我们也讲过，寂天菩萨在宣讲本论至此颂时，身体腾空而起融入虚空。菩萨为什么在此处显现神变融入虚空，这当然有其甚深密意，因为该颂宣讲的是中观了义实相，远离一切边戏的无缘大空性，菩萨为了让听者生起信心，也就显示了这种无缘寂灭的境界。以前上师如意宝讲过：关于此颂

所诠的，全知麦彭仁波切说是无学道圣者之境，而华智仁波切许为见道位菩萨的证境。藏传佛教的高僧大德们，在讲解离戏双运法界实相时，一般都会引用这个偈颂，由此可见它的重要意义。

以下我们对其略作浅释。该颂同样，也是因有事宗不能正确理解修持空性的意趣，故问：按你们中观宗的修持方法，先以无实破除有事，如是也就成无实，然后再破无实法，那样岂不是又变成有事，有无二者轮番破立，这样又有什么用呢？因为非有即无，非无即有，你们反反复复破有破无，永远也不可能超离有无戏论网。

不能超离实有分别执著的宗派，必定会有这种如大象沐浴之念，反反复复无法超离实执戏论网。全知麦彭仁波切说过："在那些无缘低劣之众前，不可思议的法性即其所惧之处，无法通达。"如果给他讲空性，他就会执著如石女儿一样的断空；给他讲显现，则执著为成实；给他开示现空双运，则执著为如搓黑白线之义；若示不可思议，则执为一切无有，如同和尚宗之见，陷入庸俗无执中。现空无二大双运的法界本性，是圣者入根本慧定的境界，非分别心所能了达。修行者获得空性正见，精进修持，破除诸边执，这个过程并非破某法而立余法，而是只破不立，最后进入根本慧定，那时实与无实所括的一切边执戏论法，都不会住在心前，因法性真实义远离一切破立。此处的心，即行者的根本慧，证悟了甚深法性者的清净心，观待这种清净心，一切有无戏论边执法，皆已寂灭不现。大家应知道，若有实无实法皆已寂灭，还会不会存在另外边执法呢？这是谁也不会

承认有的，在实际上也绝不会有。心不住有实无实的境界，以名言表达，也只有勉强说是"无缘最寂灭"。无缘寂灭是不是如死寂虚空一样，什么都没有呢？也不是，这种境界是离一切戏论之平等大空与光明智慧无二之境，也就是本师释迦牟尼佛于成佛时所说的"深寂离戏光明无为法"，《般若波罗蜜多经赞》中所说的"无可言思般若度，不生不灭虚空体，各别自证智行境，三世佛母我顶礼"。

这种圣者的甚深智慧境，一般人难知难信难解，全知麦彭仁波切及诸多大德都说过："若多数闻慢观现世者，虽经百劫精进观察，亦不可得证少许。"因此对此实相真实义未生定解前，当积累资粮，如法依止具有法相的殊胜善知识，舍弃一切而精进修持法要。要证悟究竟实相必须如此颂所说那样，心远离有实无实的边执戏论，在许多经论中，对此皆有论述，如《中观根本慧论》中说："若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义。""自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，则名真如相。"虽然有些中观自续派与格鲁派论师，暂时也许究竟实相中也应有单空执，然而这只是为引导下根弟子而作的不了义说法，在究竟中，无论自续派论师或宗喀巴大师，所许与此处完全相同。

癸三、（辩驳果为利他）：

摩尼如意树，无心能满愿；
因福与宿愿，诸佛亦现身。

就像摩尼宝珠与如意树，虽无分别心却能圆满祈求者的愿望；同样，由于众生的福德与佛的宿愿力，无分

别心的诸佛也能现身利益众生。

有事宗对佛果也有实执，他们认为：中观宗许一切如幻无实的观点不能成立，否则如汝宗所许，佛陀的一切分别已融入法界，无有任何所缘众生与利生勤作戏论，那么他怎能利益有情呢？比如我们要帮助别人，首先要分别对境，生起帮助他的心念，再以意念带动身口等等，必须要有种种分别心念与勤作。如果按中观宗所许，佛陀已无有任何分别勤作戏论，他也就不可能现身对众生有利益。

中观师回答说：虽然佛陀没有任何分别勤作戏论，但是诸佛仍然能现身利益众生。首先以譬喻而言，世间也有种种无有分别心但能利益众生之法，比如说摩尼宝、如意树等，它们无有任何饶益众生的分别心，像“某某很可怜啊，我应答应他的请求……”这类心念绝不会有。但是人天有情在它们面前祈祷时，以有情的福报与它们无欺的能力，有缘者衣食财宝等愿望皆会得到满足。同样，佛陀安住于寂灭法界中永无动摇，但是由他在学道中所发起的菩提誓愿为俱生缘，在有福德众生前不断显现种种相，降下饶益之雨，这个过程是任运而无丝毫勤作戏论的。佛经中讲过：像太阳东升，莲花自然盛开，同样佛陀出世后，自然能满足众生之愿。弥勒菩萨在《宝性论》中还以天鼓、如意宝等种种比喻，来说明佛陀无勤作而任运利益众生的事业。

如人修鹏塔，塔成彼人逝。
虽逝经久远，灭毒用犹存。
随修菩提行，圆成正觉塔。



菩萨虽入灭，能成众利益。

就像有人为了消除龙病而修建鹏塔，并以咒愿力加持，塔成之后，那人即逝世了。虽然他已经逝世了很久，但是他所加持的塔，仍有息灭龙毒的作用。同样，诸菩萨随顺菩提大愿修证菩提，而圆满成就了利益有情的无上正觉宝塔，菩萨虽入寂灭涅槃，然而能成办众生的一切利乐。

有些人又问：佛陀在因地发了利益广大众生的誓愿，这是不错，但如今佛陀已灭除了一切分别勤作戏论，那往昔誓愿现在又怎能实现呢？比如说本师释迦牟尼佛于多劫前在燃灯佛座下发下菩提誓愿，经三无数劫的精进苦行，终成正觉，但现在本师已涅槃多年，那众生怎么还能得到其饶益呢？

中观师回答说：久远前的誓愿力，又有何不可在现今无心无勤作地利益众生呢？在世间这样的例子其实有不少。比如说，在古印度有许多毒龙，因而患龙病的人很多，当时有一位婆罗门叫香格，为了消除人们的痛苦，自己先勤修金翅大鹏鸟法，然后以咒语加持石块等建材，修起了大鹏塔，并发愿让每一个能见到或转绕此塔的病人消除病苦。他在世时，依此塔有不少人息灭了病苦，而在他逝世后，虽时间久远，此塔仍然能息灭诸毒病，千千万万的病人也依之而解除了苦痛。这当然是那位香格婆罗门以誓愿明咒力的加持而致，虽然他已逝去，鹏塔也没有分别心，但其利益众人的能力仍然不息。

（作者在此处所说的鹏塔，根据印度史记载，在尼泊尔首都附近，现今依然存在。）

与鹏塔同样道理，诸大乘修行人为了断除三界众生

的轮回剧苦，发起猛烈菩提心，然后随顺此心精进积累福智二资，最终圆证菩提。如本师释迦牟尼佛一样，于三无数劫中为利众生而勤修菩提，最后圆满成就了无上正觉宝塔，成为三界众生顶礼皈命祈祷的宝塔，为众生赐予了无边安乐。佛陀虽已将一切分别戏论融入了法界，趋入了寂灭大涅槃，然而以其宿愿加持，利益众生的事业任运成就恒不息灭，与鹏塔利益人的道理一样。《入中论》里也以比喻说："如其强力诸陶师，经久极力转机轮，现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因。如是佛陀法性身，现前虽无功用力，由众生善与愿力，事业恒转不思议。"佛陀的利生事业，如同依惯性旋转的机轮一般，在有缘众生尚未度尽前，虽无功用，却会恒转不息，这种无心满众愿的利益事业，从各方面来看，都是极其合理的。

供养无心物，云何能得果？
供奉今昔物，经说福等故。

有事宗：供养无分别心的诸佛，怎能获得福德果报呢？中观：供奉住世真实之佛或其涅槃以后的舍利塔等，佛经中说过其功德相等。

有事宗问：如果有供养、有收取之心，那就可以依之生出供养等福德果，然而按汝宗所许，供养无分别心的佛陀，云何能得福德果报呢？中观师回答说：按汝宗之观点，那么供养佛的舍利塔、佛像等，也不应生福德果报，因为这些都没有分别心嘛！然而佛在《层花经》中分明说过："今日供养我，未来供舍利，功德果报等。"《绕塔功德经》云："若人清净心，供养住世佛，灭后

之遗塔，功德无差别。"在《弥勒狮吼经》中，也有同样教证。这些经典小乘也是承认的，那你们作何解释呢？如果说无有成实供养及收取供养之心，就不能出生福德，应成佛涅槃后所有修行人都不会得到供养佛宝的功德，因佛宝所依的佛像、塔、舍利等都无有收取供养的分别心，然而这是你们也不会承认的。供养佛塔能否生福德，现代不少人也有这类疑问，尤其是在外道边地生活了很久或转了很多世的人，这些疑问很难免。大家反观自心，如果自己也有这些疑惑，那请你务必深入细致地看看这一段辩论，反复想想，一定要让分别疑惑完全消除。我们得一次人身很不容易，既然佛陀在世间留下了与他同等的供养境，如五台山大白塔、彭县龙兴舍利塔等，如果不去顶礼供养，委实可惜。

供以真俗心，经说皆获福。
如供实有佛，能得果报然。

无论以执实或证空性之心行持供养，经中说都能获得相应的福报。因此就像你们许以执实之心供佛能得实有果报一样，以如幻之心供佛，也能获得如幻福德果报。

有事宗认为佛陀实有，供养福报等也实有自性，而中观宗许这一切都是如幻如梦之法，并无自性。虽然两宗所许有不同之处，但在供佛能得福果这点上，却无有分歧。有事宗许以实有供物，供养实有佛陀，能获得实有功德；而中观宗以正理观察，一切法皆非实有，佛陀、果报等皆为世俗中如幻而现的法，依如幻供物，供养如幻佛陀，最终也能获得如幻福德果，对此两宗各有经论教证、理证。因此，二者只存在有实与无实的区别，并

不存在生果与否的差别。

此处辩论与前面“供幻佛生德，如供实有佛”大致相同，然而并不重复。因前面所作的辩论，是对诸法本基的抉择，而此处是“道是否为空性”的辩难，二者的必要与意义各不相同。

壬三、（成立大乘之殊胜）分二：癸一、大乘圣教成立佛经；癸二、道为空性成立对治。

癸一、（大乘圣教成立佛经）：

见谛则解脱，何需见空性？
般若经中说：无慧无菩提。

声闻：由现见四谛十六行相即得解脱，因而何必现见诸法无自性的空性呢？中观：佛在《般若经》中说过，没有般若空慧就不能证得三乘菩提。所以你们的观点不能成立。

有增上慢的声闻行人认为他们通过修习四谛十六行相，已证得解脱三界之果，故不承认大乘教法为佛所说，不承认一切法之本基为空。当然，四谛十六行相中也有空义，但他们认为这种空义是其宗特有的法，与大乘的二我空义根本不同。他们与大乘行人兴起诤难：由现见四谛十六行相就可以超越三界，得到究竟解脱，何必依你们大乘所说去现见诸法皆空性呢？你们这种观点实际上无有用途，而且是不合实相之见……

中观师回答说：汝宗此等辩论无有任何实义。因为除了空性外，再也不可能有断烦恼证菩提之法。本师释迦牟尼佛在《般若经》中说过：“凡执实有相者，皆无三菩提之解脱。”“声闻缘觉佛果，若不依此般若空性，

皆不能获得，故此为能生四圣者之佛母。”《现观庄严论》中也说过：般若是四圣智之因。这些教证中说得清清楚楚，各乘行人必须证悟相应的般若空性，才能证得相应的菩提果，否则不可能有任何解脱果位可得。声闻弟子也必须证悟一部分法无我空性，才能证得圣果，如《般若摄颂》中说：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，必依般若法忍得，离此恒时不可得。”

根索曲扎仁波切在注疏中说：在此，有一个疑点——即小乘行人不承认大乘经典为佛语，那此处为何要引用大乘经典的教证呢？其实这是为引出下一步论证大乘为正法的缘起。因小乘否认空性，而自宗引大乘经典云空性是佛金口所宣，所以应予以承认；接着小乘行人又说，所谓大乘法门，是在佛陀涅槃后出现，而且是由他人所说，非佛语也。这样下一步辩论的话题自然就引出来了。

大乘若不成，汝教云何成？
二皆许此故。汝初亦不许。

中观：如果大乘经典非佛说，不能成立，那么你们小乘教典又怎能成立呢？声闻：因你我两宗共许四部阿含等是佛亲宣，故可成立。中观：依据不成立，因为在你等初生之时，你不是也没有承认小乘经典为佛亲宣吗？

对上偈所引的教证，傲慢声闻行人不肯承认，他们说所谓大乘经典是在世尊涅槃后，由魔加持某些士夫，以邪见分别而造，实非正教。大乘佛法刚刚在印度兴盛起来的时候，许多傲慢声闻对大乘法门与大乘行人很排斥，经常诽谤，尤其是对龙树菩萨、无著菩萨等，各种

各样的诽谤四处传播。傲慢声闻不承认大乘经典为佛语，其正当理由是找不到的，只不过是他们的一种偏执，为此中观宗行人问他们：如果般若经等大乘经典不能成立是佛语，那你们所承认的四部阿含经（世尊初转法轮所说的经典，分增一阿含、中阿含、长阿含、杂阿含四部）等小乘经典，又如何成立是真实的佛语呢？傲慢声闻说：我们完全可以成立小乘经典是佛语，因为对四阿含经等这些小乘经典，你我宗派皆承认为佛语。既然对方说出了其理由，那中观宗就以子之矛攻子之盾，抓住对方推理中的漏洞，使其认识错误。中观师说：你们认为共同承认，即能成立小乘经典为佛语，不共同承认，就不能成立；而在你尚未信奉佛法前，比如在初生之无间时，你绝对不会有这些承认，那时是不是不能成立小乘经教为佛语呢？因为当时没有你我共同承认。这种说法，当然谁也不会承认。实际上，圣教与补特伽罗并无自性联系，也就是不存在必然联系，在你初生之时，圣教针对你也不能成立为教量，只有当你信奉小乘法门时，才能成立。所以，你认为双方承认就可以成立，不能成为依据。

何缘信彼典，大乘亦复然，
二许若成真，吠陀亦成真。

你凭什么理由相信小乘经典为佛语，我也可以用同样的理由成立大乘经典。如果说，两个人认同了就算真实，那么许多外道承认的四吠陀，岂不也成了真理？

傲慢声闻继续争论说：初生之时虽然不能成立小乘经教为教量，但是我们有可信任的传承上师，本师、大迦叶、阿难、草衣、近藏等一代代口耳相传；而且在律




藏中可见这些教义，与经藏、论藏也相合，理证也能成立我等所闻的教义是正引导之圣教；以上述种种有力证据，所以我们深信小乘教典是佛所说。中观师回答说：你们用什么依据成立并信奉小乘，我们同样也可用来成立大乘教法为佛语。小乘有其不断的传承上师，大乘同样也有可信任的一代代传承上师，世尊于灵鹫山等地方为大乘弟子广转般若法轮，由弥勒、文殊菩萨等结集，一代代传至龙树菩萨，再到现在的大乘修行人；大乘教义于经律论三藏中皆可见，也无有相违；因此我们也坚信大乘教法为佛语。傲慢声闻行人又说：不管怎么说，我们所信奉的教典是你我共许的，也有成千上万的行者承认并依教行持，而你们大乘却非如此，所以不应承认。中观师反驳：推理依据不能成立，如果说任何二人承认即成为真实，那么四吠陀岂不是也成了真理？因为承认吠陀的人不仅是一人，而是有成千上万的人。（四吠陀是古印度婆罗门教的教典，有祠祀、禳灾、赞颂、歌咏四部，在藏文文法三十颂中，对其见解有简略介绍。）

对于某教法是否为佛法，并不能以信奉的人数多少而断定，而应以智慧掌握辨别真伪的“三法印”去鉴别。否则你只依多数人承认，便认为是真的，信奉外道气功的人特别多，那岂不是要成立外道所说的是真理？又比如现在汉地净土宗行人特别多，信奉密法的人较少，而且还有人诽谤，按上述推理，难道密法成了非佛语吗？而实际上，稍具佛法正见的佛弟子都知道，无论从历史、传承、教义等各方面观察，不可能成立密法非佛陀所说的谬论。现在国内外有些人动辄对无上密法进行诽谤，




如果是一个真正的佛弟子，我想应对此持慎重态度。如果自己没有对密法进行全面了解，而只是见到一两名密法行者的行为不如法，或不理解密宗行者的甚深行为，或依据历史上一两篇文字加以臆测，就对密法轻易下结论，这是一叶障目、不见森林的愚者行为，也会为自己招来谤法重罪，智者当慎思！

小诤大乘故。外道于阿含，
自他于他教，二诤悉应舍。

声闻：小乘无有是否佛说之诤，而大乘却有如是争论，故大乘不是佛说。中观：不然。因外道对内道的阿含经有争论，而内道中自他各宗派亦相互执为他教而争议，按你们的观点有诤皆应舍弃，都不能成立为佛说。

声闻行人说：对于小乘是佛亲宣无有任何争辩，可是大乘经典，在这点上与小乘行人有很多争议，因此对大乘教法不应承认。回答：如果因有争议，就不能成立为佛语，那么许多外道，对内道的四阿含经等总教义不承认，他们经常与内道争辩，那这样是否成立四阿含经非佛语，所诠非理？而内道中，小乘十八部之间，在见解、戒律、行为上有许许多多辩论，也有相互否认对方的争议，如果有诤即非佛语，你们岂不是都不能成立为佛语吗？这个结论如果你们不承认，那么你们成立大乘非佛说的依据也就不攻自破了。

比丘为教本，彼亦难安立；
心有所缘者，亦难住涅槃。

本来比丘是佛教的根本，然而没有般若空慧就很难以安立真正的比丘；因为心有所缘执实者，难以住于或

得到涅槃。

再以理证分析，如果按傲慢声闻的观点，不承认大乘，不需修习般若空性，那么圣教所依的比丘僧，也会难以成立。比丘分乞食比丘、名相比丘、自称比丘、近圆比丘及破惑比丘，前三种仅仅是一种名称而已，而后二者是圣教的根本，尤其胜义比丘只有破惑比丘才是。如果依增上慢声闻行人的观点，教团之间争论定难平息，对戒律、授戒方法的争辩，更是难免，而他们又认为有诤则非佛说，这种情况下近圆比丘也就不可能存在。再看破惑比丘，破惑比丘即断除了烦恼的阿罗汉，而你们声称无需证空性，仅仅修习四谛十六行相就可以，如此修道不可能断尽烦恼，阿罗汉无由得证，也就不可能有阿罗汉住世住持教证佛法。

在此处，各宗派出现过不少辩论。月称菩萨在《入中论自释》里说修行人必须证悟一切法无我（即人无我与部分所需证悟的法无我），才可证得阿罗汉果，并在自释中列举了五个教证与三个理证，在《显句论》（即《中论》的句释）中又列出了两个教证，后人总结称之为破傲慢声闻的“七教三理”，这些教证、理证系统地论述了阿罗汉也需证悟般若空性才能得到。但对这些教证、理证的解释上，宁玛巴、萨迦派、格鲁巴各不相同，全知麦彭仁波切在《辩答日光疏》及与单秋、鬲沙格西的辩论书中，对此作过详述；在《定解宝灯论新月释》中也有较详论述，此处不再赘述。

声闻行人疑：破惑比丘为什么需要通达般若空性才能证得其果位，难道现见四谛十六行相就不能证得阿罗

汉果吗？在《澄清宝珠论》中有许多教证、理证可以澄清这种疑惑，同时也有不少殊胜教言。总而言之，要证悟阿罗汉果，须要断尽我执烦恼，对此四谛无常等法并非主要，真正诸道之根本即是断烦恼之对治——证无我之智慧。这点小乘也是承认的，如《释量论》中说："吾彼亦缘生，依彼无我见，见空则解脱，余修为其义。"要证无我之智，断俱生我执，必须现见引生俱生我的对境为空性，也就是要现见五蕴聚为空。圣天论师说："见境无我时，诸有种皆灭。"若不能见到引生我执的五蕴粗相空性，则自心不能达到无所缘状态，人无我空性始终不可能证得，如是则阿罗汉果位无由证得，对此有许多教证、理证（七教三理）。因此以种种理证推论，无空慧则不能证涅槃，汝等傲慢声闻认为"大乘非佛说，证罗汉果无需见般若空性"的观点，绝无成立的可能。

断惑若即脱，彼无间应尔，
彼等虽无惑，犹见业功能。

如果比丘仅断烦恼即能得到涅槃解脱，那么在断惑的无间就应得到如是之果。然而那些阿罗汉虽然无有我执烦恼，但仍然可见他们要受宿业的功能，由此可见他们所证并非究竟涅槃。

在本论中，这一段文字很难懂，所以希望大家认真听，认真看，多加思维。大乘行人认为声闻比丘要断惑证阿罗汉果，必须证悟部分法无我，但傲慢声闻不承认，他们继续声称彼等以见四谛即能断烦恼，证得如薪尽火灭的究竟涅槃。在上偈以理证推翻了其观点，说明不证空性，则不可证得如是果位，在此再指出其宗的另一个

过患：见人无我，虽断烦恼，然而并非究竟解脱，故应进入大乘，修持究竟空性。

大乘行人先发问：如果唯以断尽我执烦恼即得究竟涅槃果，那么在阿罗汉断惑之无间就应得到如是果位。因为按你们所许，修行人断惑即无有束缚，那也应在断惑见四谛十六行相之无间刹那证得究竟涅槃果位。对这个问题，声闻行人回答：可以这样承认。紧接着大乘行人发问：然而事实并非如此，你们许阿罗汉断尽了三界一切烦恼随眠，获得了究竟寂灭解脱，可是实际上阿罗汉在证果后还要受宿业报应，这些事是有目共睹的。比如大阿罗汉目犍连尊者，他虽然已证得了阿罗汉果，却仍遭到外道殴打，而使身肢毁坏，感受了往昔当渔夫杀鱼的果报，这不是明显地说明了阿罗汉仍受宿业之束缚吗？而依你们的观点，阿罗汉在断惑之无间即已得究竟解脱，那为什么还会有这些受业现象呢？其实这很明显地说明了阿罗汉非究竟果位。当然对比凡夫人，阿罗汉所证境界非常高，然而与大菩萨、佛陀相比，阿罗汉证悟并非究竟。他们只是破除凡夫的无明我执，证得了四谛十六行相；而在大乘中，这十六行相是仍需以般若空慧断尽的边执。

格鲁巴的论师在解释此颂时，将"无惑"一词释为"无有现行烦恼"。隆莲法师的译本中，这句也译成了"彼等虽无现行惑"，可能是依贾操杰大师的注疏意译而成，但在原文中，并无"现行"二字。全知麦彭仁波切在与札嘎格西辩论时，对此讲过：如果寂天菩萨指的是现行烦恼，肯定会自己写清楚，而且小乘行人根本不

会承认阿罗汉断的是现行烦恼，所以加上“现行”二字无有必要，且不合原意……在此有过一段非常精彩的论辩。格鲁派有些论师还认为：此处应释为若断现行惑即解脱，而不应释为阿罗汉。然而这种说法也不应许，宁玛派论师认为：本来声闻宗亦不许断现行惑即得解脱，如按你们这样解释，这又怎么能破斥彼宗，指出他们的过失呢？印度诸大论师在注疏中，都明确指出此处是以目犍连尊者为例。所以应随顺印度诸大论师之观点，在这些重要意义上，不应模糊。

若谓无爱取，故定无后有；
此非染污爱，如痴云何无？

如果说他们无有无明我执爱取，决定不会有后有，不会再转生世间，所以应许得究竟寂灭解脱。然而那些非由我执所染污之爱，如对时、境之事不能知晓之无明痴心，又怎么会没有呢？

阿罗汉要受宿业之功能，这是现量可见的事实，因此傲慢声闻无法否认，但是对阿罗汉已证究竟解脱，他们另有解释方法。声闻行人说：虽然有受余业功能的事实，但这也无害于阿罗汉已得究竟解脱。因为他们已远离了由我执无明烦恼所生的爱取（即十二缘中的爱取支），无有贪爱，则不会执取境，对境无执取，则决定不会有转生后世，不再受业惑牵引转生世间，这难道不是究竟解脱吗？大乘破斥云：实际并非如此，汝宗虽许阿罗汉已断尽无明我执所生的爱取，以此再无业惑牵引转生之事，然这并不是证得了最极寂灭之解脱。为什么呢？因阿罗汉虽已断尽无明我执所生之染污爱取执著，然而其相续

中，仍有非染污爱的存在，这是小乘自宗也承认的。这些非染污爱（即非由无明我执所生之爱）也属于无明愚痴，既然相续中尚存无明愚痴，怎能说是已得最极寂灭之果呢？阿罗汉相续中的非染污爱，即通常所说的四不知因：时不知因、境不知因、细不知因、多不知因，这些在本论的开始时已详细讲过。时间长久、对境遥远、所知法过细、过多，阿罗汉都无法了知，而且阿罗汉仍有无明习气地、无漏业、意生身、不可思议投生等等，这样的果位，怎能算是究竟寂灭呢？

根索曲扎仁波切遵循格鲁派论师的观点，将此颂中的非染污爱释为俱生我执，染污爱释为常有自在神我执，说声闻行人虽已断常有自在神我执计，但俱生我执仍未断除等。全知麦彭仁波切不承认这种解释，因为在同一补特伽罗相续中不可同时存在两种我执，因明论著中也分析过，同一相续中不可能同时存在两种分别念，所以将非染污爱释为俱生我执，与印度诸论师的注释相违，也不合论意。

因受缘生爱；彼等仍有受，
心识有所缘，彼仍住其中。

因为有受缘，即可生起爱著；而阿罗汉有感受，其心识仍有所缘执著，所以他们仍然住在爱执之中未得究竟寂灭。

此偈再从另一方面分析阿罗汉未得究竟涅槃果。在十二缘中，爱执是缘受而生起，受即感受，一般分为三种：苦、乐、平等。以这三种受为因缘，就会产生果。而声闻行人所许的究竟解脱之阿罗汉，现量成立他们相




续中仍有苦乐感受，有受则有爱执，有执取外境的分别实执，如是无明愚痴之因不断，则业果也就不会断除。虽然阿罗汉相续中的实执不像凡夫人，但总的来说，像苦乐感受，执轮回为舍、爱执涅槃等这类实执仍未断尽，关于这些问题，在《辩答日光疏》中讲得较详细。全知麦彭仁波切说此处是以推理方式来破斥傲慢声闻的观点：有受则有爱取执著，而阿罗汉有受，故彼果不究竟。佛经中说过："乐受增上贪，苦受增上嗔，舍受增上痴。"《俱舍论》中也说过："因以苦乐舍三受，安立贪嗔痴三缚。"依经论教证，大家应知道，阿罗汉未断无明习气地、无漏业、意生身及不可思议投生，未断微细蕴相续，仍需进一步修习大乘法。证得罗汉果的声闻行人，其心识仍有所缘执著，如执著轮回为所断，执涅槃为对治等，如是有能所执著未净，而按《六十正理论》中所云："心具所缘者，何不生惑毒？"因此，未能修习远离诸边的空性，将一切所缘边执融入法界的声闻罗汉，其境界定非究竟寂灭无缘。

若无空性心，灭已复当生，
犹如无想定，故应修空性。

如果只修习四谛而无彻证空性的智慧，那么染污心识虽然会暂时被伏灭，但还会再度复生，就像入无想定一样，所以应修习根除一切边执的空性。

阿罗汉虽然现见了四谛十六行相，证悟了人无我，但是其证悟境界不究竟，相对大乘佛法中所讲的十六空性或二十种大空，他们所证悟的般若空慧还相差很远。佛陀曾说过：声闻所证的无我空性如虫食芥粒内空，无

法与诸佛菩萨所证的如虚空一样深广空性相比。《定解宝灯论》云："经说声缘微无我，如虫食芥粒内空。"于四边戏论中，声闻罗汉只是离开了对有边中的五蕴粗相与人我的实执，而对其他诸边戏执尚未远离。因此，声闻罗汉的证悟智慧离究竟大空还很远，他们虽然通过修习人无我，暂时息灭了轮回投生的痛苦，但未除细微所断，还有无漏业、无明习气地，以此为因，意生身仍会生起。这就像世间修无想定者，他们通过禅定力，暂时将粗大执著心念压伏了，长劫住于无想定中，然而即使是无想天的天人，当因缘聚合时，他们马上又得投生，仍然在轮回中不断地受苦。当然，此处并非说阿罗汉也得重新堕轮回受苦，其意只是在说明阿罗汉所证并非究竟寂灭。全知麦彭仁波切说过："一旦必定需证悟，经说十千劫之后，罗汉出定入大乘。"罗汉必须入大乘才可获得究竟菩提果，这类教证有许多，如《白莲花经》云："如此所谓诸涅槃，汝虽解脱轮回苦，然尚未得真涅槃，当寻殊胜此佛乘。"《宝性论》云："是故乃至未得佛，真实涅槃不可得。"《菩提心释》中也说："诸声闻未得佛之功德前，以慧身入定，经佛唤醒劝告，再以种种身相利众积累二资后，方可得到究竟菩提果。"对治二障证究竟涅槃的唯一妙道，便是般若大空性，作为修行人不论修习何种法门，当依之如同心宝也。

若语入经藏，即许为佛语，
三藏大乘教，云何汝不许？

声闻：如果教言编入或符合经藏，就可以承认为佛语。中观：那么多数大乘教典与小乘三藏相合，为何你



们不承认为佛语呢？

此颂与下两颂，贾操杰大师、根索曲扎仁波切在注疏中都说不是原论中的颂文。因为这一段与前后意义不连贯，如果是原来的颂文，应接在“小诤大乘故”那一颂后面才比较合适（如石法师的译本中作了如是调整）。但这个问题的准确答案，只有问寂天菩萨老人家才知道。全知麦彭仁波切也没有断定，他说：“无论如何，凡句义即如是也。”只依文解义，而对是否原文，不予评论，在此我们依传承上师之规直解句义。

小乘声闻不承认大乘经典为佛语，他们说如果宣说戒定慧三学的教言，被编入了三藏，或其意义相合于三藏，那么此教言才可以承认为佛语。然而大乘教义与小乘三藏大不相同，故不应承认为佛语。大乘行人反问：如是，那有多数大乘经典所言的与小乘三藏相合，那么你们为何不承认为佛语呢？要检验某教言是否为佛语、是否为正法，在内道中，通常所用的方法是将其意义与三藏教义相较，若能相合，即可许为正法，这是很正确的方法。小乘行人既然提出来了，大乘行人也就顺势反击：这个原则不错，那么按原则去分析，多数大乘教典与小乘三藏是相合的，那你们又有什么理由不承认呢？

若因一不摄，一切皆有过；
则当以一同，一切成佛语。

如果因一部不摄于小乘经藏的大乘不共经典，便认为一切大乘教皆有过或非佛语；那么同理推测，应当以一部与小乘经义相同的大乘教典，成立一切大乘教典为佛语。





声闻行人反驳说：虽然说有些大乘教典与小乘三藏相同，但这并不能说明大乘教是佛语，为什么呢？因为在大乘教中，有许多教义是与自宗相违的。比如说有些无间罪不必受报、说报身常有、轮回即涅槃及一切法无自性等，有种种可怕的语言，这些很明显地与小乘经藏不同。无论你们怎么说，以这些可现见的非摄于小乘经藏之大乘教典，我们绝不会承认大乘教为佛语。声闻行人以此反驳后，大乘中观师便以同等理回击：你们这种根据与推理不能成立，如果以一部大乘教典不摄于小乘经藏的原因，就可以全盘否定大乘教非佛语，也就是以一可概全；那么同样道理，以一部大乘教典与小乘经藏完全相合的原因，也应全面承认大乘教典为佛语。比如大乘教法中的无常、无我、不净观、别解脱戒等等，这些与小乘完全相同，按你们以一概全的推理，又有什么不能成立全部大乘经藏为佛语呢？

声闻行人推理中的这种毛病，也是我们在日常中常犯的错误，特别是没有学过因明，不懂得正确逻辑推理方法的人，一开口讲话，这类错误便会犯下。这一点你们要切实注意，作为一个讲经的法师，如果不懂这一点，像如今那些诽谤密宗者那样随便说：啊！无上密宗不能修，因为某人念了几百个密咒都不灵，某人修密法成了疯子等等。这类以片面判断全面的说法，会误导很多人。

诸圣大迦叶，佛语未尽测，
谁因汝不解，废持大乘教？

大迦叶等诸大阿罗汉，尚且没有透彻了解所有的佛语，谁让你们因不理解大乘经典，就认为大乘教不应该







接受奉行呢？

声闻行人说：如果你们大乘经藏是佛亲宣，那么佛陀已将一切教法交付给大迦叶尊者，可是大迦叶尊者在后来并未传授过大乘教法，以此推测，你们大乘教定非佛语。大乘行人对此回答说：这也不能作为依据，因为佛法甚深难测，佛的智慧非佛难以测度，因此大迦叶尊者也有不能全部通达佛意的可能性。实际上是你们因智慧不够而没有理解大乘教法，怎么能因此舍弃大乘教呢？根索曲扎仁波切解释此颂说：在其他经典中，也称大迦叶为菩萨，但他一直示现的是声闻阿罗汉相，所以此处以他为例训示后代声闻弟子，佛意深广难测，以大迦叶尊者之智尚不能尽解，你们怎能全部了解呢？你们猜想大迦叶尊者也不认可大乘，实际上，尊者从未有过类似言论；而且于无缘劣慧之众前，尊者又怎会轻易吐露他真正的证境呢？所以你们根本不了解大迦叶尊者的密意，又有何理由下定论，再说你们又是否了解了汝宗历代阿阇黎之密意呢？你等智浅根劣，还要做这等舍弃大乘教之罪业，实不应理。



癸二、（道为空性成立对治）：

为度愚苦众，菩萨离贪惧，
悲智住轮回，此即悟空果。

为了救度愚痴苦恼的众生，已远离贪惧的菩萨，以大悲大智留在轮回中，而不堕有寂二边，这就是证悟空性的作用。

在执著有事者看来：若诸法空无自性，则证悟了空性的菩萨不应住于轮回救度众生，也不应精勤于大乘道果的修习。因为证悟空性则应安住于寂灭之中，不应再有轮回显现；再说大乘许涅槃也是空性，如是菩萨为涅槃佛果而精勤修道，又有什么意义呢？这种责难也是因有事宗行人无法正确理解空性而生起的。对大乘菩萨来说，在胜义大空之中，一切苦乐等法都不成立，如同虚空一样，但是菩萨并不会因此舍弃救度众生的事业。菩萨证悟大空智慧远离贪惧二边，不再像凡夫那样对世间有贪恋，也不会像小乘罗汉那样，对轮回充满恐惧，而堕在寂灭边。因见众生有如幻受苦之心，受着愚痴黑暗痛苦的煎熬，所以菩萨以大智大悲仍住于世间，不断精勤于救度有情的事业，虽住于世间，但绝不会受轮回烦恼痛苦染污。《华严经》中说菩萨“犹如莲花不著水，亦如日月不著空”，“不离于世间，亦不著世间，行世无障碍，如风游虚空”。以空性智慧力，菩萨住在轮回中，与住在涅槃中一样自在，在大悲力推动下，菩萨永远不会舍弃众生，“地狱不空，誓不成佛，众生度尽，方证菩提”，菩萨恒久住于轮回而不受轮回的染污，这就是证悟空性之果。如果没有证悟有寂等性的般若空慧，像小乘行人一样执世间有过应舍，执寂灭有德应取，堕于寂灭之边，这样就不可能像菩萨一样何者也不住，显现于世间精勤度化众生。

不应妄破除，如上空性理。
切莫心生疑，如理修空性。

不应轻妄地破斥如上所述的空性教理，应该心不生任何怀疑，如理如法地修习空性。

经过如上论辩后，作者在此以规劝方式告诉有增上





慢的声闻行人：你们不应随意否认如上所述的空性教理，经上述分析论辩，应该明白仅仅以了知四谛十六行相而不证空性，不可能证得小乘阿罗汉果。般若空慧是三乘菩提必须而且是唯一所依，你们要证得阿罗汉果，也离不开相应的般若空性教理。空性是本师释迦牟尼佛亲口所宣的正理，你们不应因无知而妄加怀疑："见空性能否断烦恼"、"修持空性有无意义"等等，这类疑惑毫无意义。龙树菩萨在《菩提心释》中说过："何人不识空，心无解脱时。"因此每一个希求解脱者，都应毫不犹疑地对空性生起信心，如理趋入对空性教理的闻思修习。"如理"两个字中，如果详细分析，包含着深广的内涵。般若空性是三乘菩提必依的妙道，然而在修习空性时，必须依止正确合理的方法才行，针对不同根基，这些方法也不尽相同。若不能做到如理修习，龙树菩萨在《中论》里说过："不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。"诸学人当自警醒，首先应如理依止善知识，如理地听闻、思维，正确理解空性后，方有真正如理修习空性的机会！

空性能对治，烦恼所知障，
欲速成佛者，何不修空性？

空性能对治障碍成佛的烦恼障与所知障，因此想要迅速成就佛果者，为什么不努力修习空性呢？

在成佛道路上，所有障碍分为烦恼障和所知障两种，按《楞伽经》中所说：由人我执所生的为烦恼障，由法我执所生的为所知障。而对治这两大类障碍最有力的武器，便是般若空慧，月称菩萨说过：证悟人无我，

能对治烦恼障，证悟法无我，能对治所知障，世尊正是为了消除这两种障碍而宣说了二种无我法。般若空性是解脱轮回、证得圆满正觉果位的唯一正因，般若空性是三世一切佛的出生之处，因此若要迅速成就佛果者，为什么不去努力修习空性呢？

烦恼障和所知障的定义，内道各宗稍有不同，然而不论从何种定义看，这两种障碍生起的根源都是实执，是由执著人我、法我实有，而生起的无明习气种子。因此，要消除它们，唯一途径便是证悟实执的违品——般若空性，也就是说无漏空性智慧才是消除实执无明的近取因，只有从这个根本近取因上着手，才有迅速消除二障证取佛果的可能性。

执实能生苦，于彼应生惧；
悟空能息苦，云何畏空性？

执著诸法实有会产生轮回痛苦，所以应对它生起畏惧，而证悟空性能止息一切轮回痛苦，那为什么要害怕修习空性呢？

部分声闻行人对甚深空性法门充满了畏惧，有的甚至连空性之名也不敢听，更何况趋入修习呢？然而这种畏惧，没有任何道理。如果某法会为自他带来今生后世的痛苦，人们才应畏惧这种法，如果某种法能息苦、能带来真正的安乐，那就不存在任何畏惧它的理由。而在世间，所有轮回痛苦的唯一根源便是实执，在前面也讲过：贪执纵有芝麻许，竟引苦难无边际。轮回中大大小小的痛苦，无一不是因众生执著人法实有而起，如果像佛菩萨一样彻证空性，断尽了实执，那就不会有任何痛

苦。因此一切痛苦之源的实执，才是真正值得畏惧的对象，而对能息灭轮回众苦的空性，我们没有任何理由害怕。《大智度论》中说：“般若之威德，能动二种人，无智者恐怖，有智者欢喜。”害怕空性只不过是愚者无知表现而已。畏惧空性者应闭目细思：如果诸法本质不是空性，而是实有其自性，那么一切痛苦也都是实有，不可改变，这才是最可怕的情况。实际上，了知空性能给轮回众苦所逼迫的有情带来无比慰藉，哪怕只是了知些微人无我或法无我空性妙理，痛苦大蕴聚世间也会出现裂缝，并渐渐消融无余，因而对这息苦甘露、无死甘露的般若空性，为什么要害怕呢？

实我若稍存，于物则有惧；
既无少分我，谁复生畏惧？

实有自性的我如果存在少分，则会对外物自然生起畏惧，然而实相中无有任何真实存在的我，那么又有何种法会生畏惧呢？

般若空性不仅是不应生惧对象，从另一个方面——即补特伽罗主体去分析，也不应对其生畏惧。声闻行人云空性是让人畏惧之法，然而观察畏惧者，其本身是否实有自性呢？假如在世间，真正有一个成实我存在，那么这种实有自性的我即使只有少分，有情因其存在而对外境诸法会带来伤害产生种种畏惧，那也是应当的，因为有“我”存在，就有了感受一切苦受的根本。但是以正理观察时，所谓的补特伽罗我如同空花幻影一般，并无真实自性存在。不管以何种方法理论去观察推证，不可能成立实有自性我，既然无有任何形式的实有自性

我，那么又有谁会生畏惧呢？不管是何等可怖危险之境，如果没有真实的有情主体处在其中，没有任何感受者，那又有谁会生畏惧呢？这个道理是显而易见的，没有感受者，所谓的畏惧境也就不值得丝毫害怕，就像有些人没有手，也就不需要害怕手会有疼痛、冷热一样。本颂是上下文的连接词，由此处先提出无有少分我的观点，而下文将接着论述无有我的理由。

辛二、（以修行持）分二：壬一、修人无我；壬二、修法无我。

壬一分二：癸一、修俱生我空；癸二、修遍计我空。

癸一、（修俱生我空）：

齿发甲非我，我非骨及血，
非涎非鼻涕，非脓非胆汁；
非脂亦非汗，非肺亦非肝，
我非余内脏，亦非屎与尿；
肉与皮非我，脉气热非我，
百窍亦复然，六识皆非我。

牙齿、头发和指甲不是我，我也不是骨骼、血液、唾液、鼻涕，不是脓液，也非胆汁；我不是脂肪，也不是汗水，不是肺脏也不是肝脏，我也不是其余任何内脏，更不是大便和小便；肌肉和皮肤不是我，运行于脉络中的气、体温不是我，眼等百窍不是我，六识等也都不是我。

为了引导众生证悟般若空性，佛陀宣说了人无我与法无我两种无我空性。按一般根基的修行人，首先要修习人无我空性，以断除狭隘的自我执著，然后可以趋入大乘修习究竟法无我大空性。在修习人无我空性时，也

需要对治两种不同的人我执——俱生我执与遍计我执。所谓的俱生我执有几种解释，一般说，即是有情与生俱来对自我的实执。在没有以正理观察时，众生都习以为常地依自相续之五蕴而生起我执萨迦耶见，执著有一个真实不变的主体“我”存在。这种自无始轮回以来串习而成的无明妄执，要破除它，经论中阐述过多种抉择方法，如龙树菩萨在《宝鬘论》中采用抉择地水火风空识六界非我的方法：“士夫非地水，非火风及空，非识非一切，何者是士夫。”月称菩萨在《入中论》里以“七相理论”，而寂天菩萨在此处所讲的，是其中非常易懂也很殊胜的方法之一。

我们自生下来，就会自然而然地有一种自我执著，认为在自相续五蕴中，实有自性成立的主体“我”存在。既然如此，这种实有“我”必然会有其存在之处，所以作者在此引导学人观察：“我”到底是自己的哪个部位？一般人执著的自我，可以分色身、心识两大部分，而色身、心识又由许多不同部位组成。在这些组成部位中，从三十二个牙齿、二万一千根头发、二十个指（趾）甲，三百六十骨节、全身的血液、鼻涕、唾液、脓、胆汁、脂肪、汗水、肺、肝及其余内脏、大小便、肌肉、皮肤、体温、气息、身体上下的孔穴，到眼耳鼻舌身意六识，一一作观察时，没有一种是我。比如说牙齿，若它是我，那一般人有三十二个牙齿，那样岂不是每个人有三十二个“我”了，或者有些老人连一个牙也不存在，那老人岂不是没有我执了吗？这无疑是不能成立的。再逐个分析，也莫不如是，因为色身部位是零碎有分之法，是由

众多微尘组成的法，而且是无常之法；同样，六识也是众多无常之法，不是众生所执著的恒常、实有一体的“我”；《经庄严论》中总结说过，这些法“卑劣非处不同法相故”，不能成立是“我”。

从字面上看，这几颂很好懂，然而这不是仅仅了解字句意思就可以的事。作者此处所作的分析，不是很细，因凡夫所执著的俱生我，是一种粗大概念，是将五蕴执著为一整体，再在这个蕴聚上假立一个“我”。这是一种忽然的迷乱分别执著，就如同人们在黄昏时，将地上的花绳误认为毒蛇一样。当人们将花绳执为毒蛇时，恐惧痛苦肯定少不了；后来听人说，这不是蛇而是绳，当事者虽然会放心一些，但恐惧感仍无法消失，因他眼前模糊影像依然存在，无法辨清；只有当他拿来明灯，现量看清无有毒蛇后，这种恐惧才会消尽。修持人无我的过程也大致相同，人们在五蕴聚集上现起了人我幻觉，并因之而生起俱生我执，感受种种虚枉痛苦；然后在善知识教导下，听到了实际中无我的道理，但人我执并不能因此而顿然消释；只有通过反复观察思维，细细地寻伺，最终会发现“我”不可得。当然不可得有两种，一种如同针丢进灰堆，虽寻找不到，却不能成立灰堆中无针，另一种如明眼找空中花园不可得一样，是因实际上无有而不可得。人我不可得属第二种，当修习者通过闻思修习，以种种理论反复伺察分析，从根本上了知所谓的“我”只不过是依五蕴假立的法而已，因此而渐渐淡薄我执，最后真实证得无我慧时，如同明灯之下现见无蛇一般，假我执著也会消尽无遗。

在中观诸论里，对破俱生我执讲得很详细，从五蕴非我、我为假立法等各方面都作了分析，如《入中论》云："佛说依于地水火，风识空等六种界，及依眼等六触处，假名安立以为我。"我们依理对自相续五蕴反复详察，找找自己与生俱来所执著的"我"到底在哪儿？如是观察思维一次，对无我道理就会增加一分明了，观修两次，无我善习就会增加两分，而我执所生的烦恼痛苦也会相应减弱直至消尽。此处所讲的既是分析人无我的理论，也是实际修持人无我的方法，每一个希望解脱轮回痛苦者，当自强自勉、致力修习！

癸二、（修遍计我空）分三：子一、破我许为意识；子二、破我许为无情；子三、辩驳无我之义。

子一、（破我许为意识）：

许我为意识的宗派，主要以数论外道为主，因此本论中这一段，以破斥数论外道的主张而展开。在我们各自心识中，虽然没有像数论外道那样，有系统的遍计我观念，但是各人反观自心，大多数人多多少少也有类似数论外道那种许我为意识的遍计我执。数论派建立的宗义，在安忍品已有过简介，较详的介绍在《澄清宝珠论》中有，大家应对照阅看。数论外道建立了自性、神我等二十五谛，并许神我为意识并常有，能享受一切现象，神我所享之一切现象从常有自性产生等等。针对他们许我为意识并常有的观点，以下开始破斥。

声识若是常，一切时应闻；
若无所知声，何理谓识声？
无识若能知，则树亦应知；
是故定应解：无境则无知。

如果了别声音的识是常恒，那么任何时刻都应该听到声音。如果没有所了知的声音，那么凭什么道理说有识闻知声音？如果没有了知而可安立为能知，那么树木也应成为闻声等能知，所以应该理解：如果没有所知外境，则没有相应的能知。

所谓的遍计我，是依一些邪见理论遍计妄执而成的我。这种人我，历史上有许多外道创造过，他们假立了种种理论，建立神我、大我等等，其实比一般凡夫所执的俱生我更为虚妄可笑。

数论外道许神我是能遍享一切现象的常有意识，比如说享受声音之识便是常有我的一种本性。既然如是，中观师问：按汝宗所许，执声之识常恒不变，那么在一切时分，都应听到同一声音，亘古不会发生变化。这种观点当然谁也不敢承认，数论外道解释说：我们不许这种推论，因为声识虽然为常，但是有声境时，才有听闻了知，没有声境时，也就没有闻声，并不会因声识为常而恒时有闻声。中观师反诘：如果没有所知声境，那么你们所谓的声识凭什么道理说能认识闻知声音呢？因为此时无有任何闻与不闻声的分别意念，所谓的声识又从何而有，怎么能安立呢？按安立名言道理，若有所知外境，方可名为能知，如果没有外境，比如说没有某种声音、色像，那了知这种声音、色像的耳识、眼识，是无法成立的。你们在没认知声境的情况下，如果可以安立能知之声识，那么树木石头等也应成闻声之能知，石头、树木也成了你们所许的神我。因你们许声识不管有无所知声境都存在，也就是不论有无了知闻声都可成立

声识，那么树木、石头等法不管它是不是有了知闻声，也可以安立为能知声识之名称，这样的安立方法实际上没有任何意义。所以应当了知，能知内识与所知外境，是相观待而成立之法，若无所知境，也就无有能知之识，能知之识不可能单独安立，也不可能无观待地成立为常有之识。这就像东边的山与西边的山相待才可成立，若不观待东边的山，那人们不可能说这座山是西边的山，但是有许多愚痴无知者不懂这些道理，随分别念而转，往往会弄出种种如声识无观待而常有的谬误。

若谓彼知色，彼时何不闻？
若谓声不近，则知识亦无。

如果说前时闻声之识，后时虽不闻声，但能了别色等余法，故彼识是常有。既然闻声之识常有，那么在它知色之时为何不闻声音？如果说因声音不在附近故不闻，那就应知无境则了知其境之识也无有。

外道为了成立其观点，又提出：虽然声识不会恒时闻声，但这并不能因此而证明它不是常有。前时闻声之识，也即常有自在之我，现在虽不闻声音，但可了知色等余法，以此意识其实恒常存在，不存在你们所说的“无境则无知”。这种辩驳当然是漏洞百出的，中观师反驳云：既然汝宗许闻声之识是恒常之法，那么在它了知色等余法之时，为什么不闻声音呢？如果前时可听闻声音而后时不闻声，这种识岂不是成了无常吗？外道回答说：我们不会有这种过失，其识在执色之时不闻声，是声音不在附近故不闻，而声识本身依然不变地存在，不成立无常。中观师继续破斥云：若声音不在附近，则声



识也就不存，在前面不是已论述过嘛，若无所取境，能取也就无法成立。所以应当知道，在无有声境的时候，执声之识也不会存在，因此声识不可能是常有不变的独存法，如果你们还要固执己见，那么你等也应承认石头、树木等也是汝宗所许的神我意识。如果山羊的叫声没了，难道自己听闻山羊叫声的声识还会恒常存在？这是村夫牧童也不会承认的观点。再说，汝宗许神我意识遍于一切法，能享用一切法，那么声音等无论近远，皆应听闻，所以你们所说声不近故无闻之理由，与汝自宗相违。

闻声自性者，云何成眼识？
一人成父子，假名非真实。

中观：再说，自性成立的闻声之识，怎么会变成取色的眼识呢？数论外道：如同一人，既可为父，也可为子，如是一识，既可闻声，也可取色。中观：比喻不成。一人安立父子二者，是不同观待之假名，不能在胜义中真实成立。

中观师接上偈继续破斥：再从另一个方面说，汝宗许实有自性的闻声之识，怎么会变成持取色境的眼识呢？因为声识与眼识并非同体之法，而是两种不同的识，《释量论》中说过：“一者非知二，根识即定故。”如果声识是常有成实之法，那它怎么会变成眼识呢？要知常有成实之法，即不可有任何变动，若有变动，则属无常之法。在此处，大家应注意，同一相续中，并不是知声之时不能知色等。在内道因明中，承认几种无分别识在同一相续中可以同时生起，比如说耳识闻声时，眼






识可见色，鼻识可嗅香等，但是这些都是不同类的根识，不属一体常法，这一点与外道所许完全不同。

数论外道反驳说：闻声之识又为什么不能安立为眼识呢？如同一人，既可做父亲，又可做儿子，而其自性不变，同样执声色等境识，名虽有别，而实际是自性一体之法。所以闻声之识又为眼识，却不改变其常恒自性，这很合理嘛！中观师驳斥云：比喻不能成立。一个人安立父子二种名称，只是观待不同而安立的假名而已，是虚幻的世俗名言，在胜义自性中不可成立。一个人如果在真实中成立为父，则他必定不能成为儿子，任何时处都应为父；儿子也如是。而汝宗许神我意识为自性成立之常有法，那么声识即自性成实之声识，任何时处都是声识，任何时处都不会有改变，这样的法怎么会像世俗名言观待假立法一样，安立不同名称呢？你们所举的一人成父子之比喻，是世俗名言中观待假立的无常现象，与你们所要证成的真实中有常有成实之法刚好相夺，所以比喻无法成立。

忧喜暗三德，非子亦非父。
彼无闻声性，不见彼性故。

汝宗所许的忧喜暗三德平衡之自性，既非为子亦非为父（因诸现象即彼性）；同样眼识也不具闻声自性，因为不可找到其中的闻声自性。

再从数论外道自宗所许观点，分析他们所谓的耳识、眼识等如同一人成父子，同一识可以有执色、执声现象。假如说在真实中有既为父又为子的例子，则必须在三德上成立，因为汝宗许除三德外无有真实，而喜忧

暗三德平衡时名为自性，自性是其余二十三种现象（五唯、五大、五业根、五身根、共同意根、大、慢）之因。然而在这种自性真实中，无法安立父子等观待法，因为诸现象即自性，如是观待何法而安立父，或安立子呢？在如是笼统一体的真实自性中，找不到任何可观待的对象，也就无法建立父、子等任何法。因此汝宗所举的一人成父子之喻，按汝宗所许观点，也无法在真实中成立。再从喻义说，如果汝宗许真实义三德自性在执色之时亦有执声，则应成一切时分中都在执著一切现象，或者说意识神我在闻声之时，亦不成闻声，因为按汝宗所许一切现象即一体。既是一体法，就不应有时执著，有时不执著。在神我意识执色时，如果又在闻声，则应该可以显现它的闻声现象，然而在实际中，眼识在取色时，并不能见到它同时有闻声现象，声识在闻声时，也不能现见它同时有见色现象。所以汝宗许神我意识恒常存在，遍于一切现象的观点，无论怎么观察，都无法成立。

如伎异状见。是识即非常。
谓异样一体，彼一未曾有。

外道：就像艺伎，闻声之识也可以显现其他状况而见之。中观：如果是这样，则彼识应成非常有。外道：表现不同而自性却为同一，所以是常。中观：但这种所谓的表现不同自性为一之常法，从来不曾有过。

外道辩驳说：同一自性之法，显现出不同形态这又有什么不可以呢？比如说一位艺伎（演员），上午扮演罗刹、凶神，下午又可扮演天人等，其实这些不同形象，只是同一个人的显现；意识也是如此，它执声、执色等

时，其相状虽不同，然而其内识却是同一自性之常法，并无变化，所以我们的观点完全可以成立。

中观师回答：果真如此，那么声识即为无常，因为你们承认声识、眼识等为不同形态，就像罗刹、天人不同一样，那就是说声识改变了前时的形态而成为另一种形态。人们在没有观察时，往往执著不同形象后为同一演员，然而深入分析，上午之演员与下午之演员，能否真实成立为常恒不变的同一人呢？如果是相同一体之人，那么他上午为罗刹之形状，下午也应如此，所以执不同形态之法为常恒相同，无疑是混淆是非的诡辩而已。数论外道执著形象上虽不同，然本体上为一体，这种所谓的一体之常有法，实在是稀奇，也是从来未曾有过的。分析他们所谓的"异样一体"，这种一体究竟是何物呢？如果说这种本体不是形象，与它的形象无关，那么也就无法成立不同形象为同一本体，因形象与本体无关；如果说本体即形象，那么形象不同，本体又怎么会相同呢？除了异体、同体外，形象与本体再也不可能存在第三种关系。在是一体还是异体的理论抉择之下，你们这种显现不同自性为一的常有意识，绝对无法成立。

异样若非真，自性复为何？

若谓即是识，众生将成一。

如果异样的显现不真实，那么异样之中的真实自性又是什么呢？如果说即是神识本身，那么所有众生也将成为一体。

数论外道又分辩说：意识加上声色等差别境成为现

象识，这些现象识虽显现各异，然而都只是暂时的观待显现，不是真实法，这就像一块白色水晶，在不同外缘相遇时，显出种种异色，然这些异色都不是水晶真实自性。现象识也只是声色等现象与识相遇而暂时的显现，并非真实之神我自性，所以不能以它们暂有暂无而说神我非常有也。中观师问：你等既然不许现象识非汝真实神我自性，那么你们认为在这些异样的现象识后，什么才是真实一体的自性呢？数论外道回答：真实一体的自性无有境象差别，而仅是意识，执声时有此意识，持色时也是此识，不管它如何显现为不同现象识，然而其中抛开差别境之意识是相同的。它存在于所有现象识中，是恒常不变的自性法，因所有现象识中有此相同之识，故可执为一体。中观师破：如果真是这样，那么应成所有众生为一体，因为所有众生皆有心相续，皆有不同执声持色之现象识，而按你们所许的观点，不同现象识中皆有同一自性意识，那么所有众生的现象识后之意识也应相同，如是众生应成一体之有情，这何其荒谬也！

心无心亦一，同为常有故。

差殊成妄时，何为共同依？

此外，汝宗所许的有心之神我与无心之自性等二十五谛，也应成为一体，因为它们同为常有之法。各种差殊不同之法成立非真实，此时怎么能成立有共同所依或唯一总体呢？

数论外道许不同现象识中存在相同之识，以此而可成立为一体，这种观点还会引出另一个过失：即他们所建立的有心神我与无心自性等二十五谛，也应成为一体

法。因为他们承认这二十五种法都是实有法，其中都遍有神我存在，按其上述观点，有一共同所依，那也应承认为一体。如是他们自宗所建立宗义也就不成立了，因二十五谛同为一体，那还有什么自性生起二十三种现象，神我享受一切现象等等观点的成立理由呢？

此处推理辩论中，要求学者懂一点因明中的总相、别相概念，才能彻底明了。所谓总相，是在一切所知之中，除不同类后的相同类所知。数论外道认为声识、眼识等现象识，各有其不同别相，并认为这些都是非真实之虚妄法，既然如是承认，那么在这些不同虚妄别相法之中，怎么能成立有与所有别体相同的唯一自性呢？在声识、眼识等这一大堆虚妄法中，除了它们各自体相外，什么是它们的共同所依或唯一总相呢？不论怎么推测，也不可能成立常有自在之神我，为这些各有别相的虚妄现象识之总相。这就像把一群盲人一个个辨析，发现都是盲人，如果此时说他们的总相为明视者，这无疑是令人笑掉大牙的谬论。同样，数论派说声识等别相皆为虚妄，却说这些虚妄之别相存在共同所依或说有其总相——即恒常实有非虚妄的自在神我，这真稀奇啊！

在古印度，学数论等外道的人比较多，因而种种遍计我思想较普遍。但现代社会中所流传的唯物、唯心等各种哲学流派，在这方面似乎未作详细分析与建立，然而在各种思想体系中，他们也都有各自模模糊糊的遍计我妄执。只要是未入佛法正途者，这种自性“我”的邪执无疑少不了，因此，我们应当对自相续中的这类邪见深入反省，反复与邪见辩论，只要能拿起佛法正理之慧



剑，就定能得到胜利，将我执萨迦耶见彻底扫清。

子二、（破我许为无情）：

无心亦非我，无心则如瓶。
谓合有心故，知成无知灭。

无有情识也就不是我，因为没有心，就会像瓶子等物一样；如果说“我”本身虽然无知，但与识会合时即会有心识了知，那么由无知成为知，无知也就坏灭了。

许我为无情法的主要是胜论外道，他们认为一切所知可归纳为实质、功德、业、总体、别体、会合六种，而实质又分为我、时、尘、方、空五种常有质，与地水火风四种无常质，其中我常有遍于一切法，非意识性，为诸业作者及苦乐功德之所依等等。有关他们的宗派，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中有过较广的介绍，在《澄清宝珠论》中也有介绍，在此我们不作广述，只略要介绍他们所许的“我”。

胜论外道所许的我，其最突出的特点，便是许我为常有之无情法，既然是常有之无情法，那中观师就此作为突破点，开始破斥云：如果是无情法，那么也不能作为我。（此处的“也”字，有承接上文之意，间接说明不仅数论外道所许的意识非我，你们胜论派所许的无情之我，也无法成立为我，寂天菩萨的金刚语中，只要细加观察，便可发现每一字句中，其密意甚为深广。）因无情法即无心之物，如果我是无心之物，那岂不是如同瓶子、木桶等物一样？这样的“我”也就不会有我执、苦乐感受、造作诸业的功能等等有许多过失，所以你们所建立的“我”，绝无合理存在的可能。外道辩驳说：虽然“我”本身无有心识，但与心识会合或说与心相连，可以使“我”具足心，由



心识加持，那时“我”就可以了知外境、感受苦乐等，所以我虽是无情法，却不存在你们所说的过失。

胜论外道的这些理论，讲解起来挺麻烦，要理解也更是有点别扭。但他们毕竟是当年最大的外道宗派之一，在许多众生的相续中，也多少有点类似其宗的观点，因而作者以大悲心作了破斥，希望各人细心思维其中义理，不负菩萨的恩德。

中观师破斥：既然你们如是承认，那么我岂不是变成了有了知之心的有情。你们说“我”无有心识，但后来以会合之作用又具足心识，既然成为有了知之心的有知法，那么原来的无知也就不能成立，已被你们自己的承认所坏灭。从无知变为有知，“我”也就无法成立为常有之法，汝宗所许的无情常有之我，已被你们的回答所坏灭了。

若我无变异，心于彼何用？
无知复无用，虚空亦成我。

如果我是常恒不变之物，那么心对它又有什么作用呢？如果我无知也无作用，虚空也应该可以成为我。

胜论外道承认“我”是常有不变之物，如果是常有不变，那么任何法对它都不会有作用，心识也同样，不论依何种方法，也不可能对常有无变之我产生作用。因为你们许“我”为无情常有不变之物，如是则如同虚空一样，那么心识再多、会合的作用再大，对它又有什么用呢？常有无变异的法，又怎么会有他法改变其性质呢？这就像涂料再多，也无法涂抹虚空使其变色一样。如果你们坚持这种论调，认为我既无知，也无有任何变

动作用，那么虚空等也应成为“我”，这是何其荒谬可笑的邪见。将这种在名言中根本不存在的东西当成为“我”，胜论外道的计执诚然是迷乱而颠倒，全知麦彭仁波切在注疏中至此不由十分感叹地说：呜呼当瞧！吠陀宗（胜论派）之劣智矣！

子三、（辩驳无我之义）分三：丑一、辩驳无我者不应理因果；丑二、辩驳无我者不应理大悲；丑三、不破假立之我。

丑一、（辩驳无我者不应理因果）：

若我非实有，业果系非理；
已作我既灭，谁复受业报？

如果没有真实不变的我存在，那么业果之间联系就不合理，因业在完成的下一刹那，我若无实即会消失，那么应由谁承受业报呢？

前面内容中，已抉择了人无我空性，打破了一切俱生我与遍计我妄执。有事宗行人对此仍有疑惧：如果没有常有成实之我，那么业果也就不存在，一个人现在造业，将来业果又成熟在谁身上呢？按你们所许，造业的补特伽罗无有常有成实之自性，那么造业者与受果者不能成立为一人，如是则因业与果报之间没有了联系。一个人造业，另一个有情受果，这不是混淆了因果吗？在内道中如何建立因果是一个很重要的问题，为此正量部许有蕴聚我为业果所依，有部经部许有内识相续我为业果所依，而唯识宗亦安立了阿赖耶我为业果所依等等。有事宗认为：必须要有一实有常存的所依补特伽罗，业与果才可能建立；否则如中观宗所言，补特伽罗我是无常假立之法，刹那刹那变灭，如是有情在造业后的第二



刹那，即已灭尽，那么他也就无需承受果报，这样的宗派，实是坏灭因果之宗，极不合理也。

许多初学者，也许有类似疑惑，若一切法无我，那又怎么成立因果呢？怎么成立轮回呢？这些都是没有分清世俗名言现相与胜义实相而造成的疑惑。要知无我空性是在胜义层次而言，不是相对众生迷乱分别心层次而言，在以下的内容中，我们将会对此作详析。

作者受者异，报时作者亡。
汝我若共许，诤此有何义？

今生造业者和后世受报者是不同的，果报显现时造业者早已坏灭，如果这是你我两宗共许的观点，那么争论这个问题又有何意义呢？

中观宗先以同等理破斥有事宗：先时造业者与后时受报者，其五蕴并非同一，受报之时造业者的五蕴已灭坏，这些道理是你们也承认的。在内道诸宗中，都毫无例外地许一切有为法（即色法、心法、心不相应行）皆无常，因造业者与受报者，是先后不同存在的有情，既有先后时间不同，其五蕴绝不会是同一体。比如说某人昨天造业，今日受报，如果造业者与受报者是同一体，那么这个人应与昨日毫无变化，昨日的他如何，今日也应如何……这无疑是任何人都不会承认的。受果之时，作者之五蕴已坏灭，而且刹那刹那之间五蕴都在发生变化，这是你们也共许的；而除五蕴聚之外，所谓的常我即是无心我或恒常我，在以上也分析过：若无心或恒常，即离一切作用，不能成为因果所依。这也是内道诸宗共同承认的。所以不但是中观宗，有事宗也同样是如此认为：作者、

受者非同一体。那你们又为何只说，我们中观宗因此而不成立因果呢？这种争论事实上毫无意义。而且我们可以圆满合理地除去这种过失，可你们许实有常存之我，既是实有常存，那又如何建立因果呢？

因时见有果，此见不可能。
依一相续故，佛说作者受。

如果有造业者受果，那就是在因位时即可见果，这种见是不可能的。佛陀说造业者受报，是依世俗名言假立的同一五蕴相续而言。

再分析有事宗所许，如果在真实中成立作者受果，那么必须建立在作者未灭之无间刹那，也就是说一个人在造作因业同时就应受果，或说在因位时即可见到果产生。这就像父子同时出生，种子在其成立之无间时，即可出生果实，这种情况根本就不可能存在。在因具足未灭之时，即同时有果，那还能成立什么因果关系呢？按道理果应从因生，果出生时，必定已灭其因，如同种子长出苗芽的过程一样，因此绝无作者受果报的真实存在。但佛经中多处说因果不虚，造业者纵历百千劫，其果也一定会如影随形般地成熟于补特伽罗相续中，这又是如何建立的呢？对博学广闻者来说，这当然不算难题，因为佛在经中已清楚地解释了其密意。从实相层次言，人我、法我、因果等等皆无自性，皆为离戏寂灭之大空，而在世俗层次观待众生的迷乱习气，轮回、因果等确确实实地显现不灭，不虚地存在着。佛随顺众生而说造业者定受果报，是建立在众生不断的五蕴相续假相上而言。在世俗中，一切众生皆执著自我五蕴相续不断，

从过去到现在，从现生到来世，这种相续如同长河连续不绝，众生执著这种如珠串一样的相续为同一相续，并许这种五蕴相续为我，随顺这种世俗名言，佛陀才说作业者必定受果。这是世俗中的一种无欺缘起，也是在有二取分别者面前，必然存有的因果规律。

因果的问题，对于个人来说非常非常重要。如果不能懂得佛以二谛说法的道理，很容易生起疑惑：经论中这儿说一切无自性，那儿又说因果不虚、轮回具足众多苦患等等，这是怎么回事呢？如万法皆空无自性，那还有什么因果存在不虚，如因果昭昭不灭，那万法还空不空啊？……有些学佛者对行善可生天趣之类的观点，觉得很对机，但对深奥了义教法，却觉得无法理解，这都是对佛法缺乏全面了解，也是佛教教育未能普及的缘故。

造业者和受者、因和果等，在实相中不可能成立，只是世人分别心前所幻现的假相，虽然是幻相、假相，对处于其中的迷乱者而言，却是有利有害，能引生种种如幻苦乐。因此，对我们凡夫而言，一切因果都是不可逾越的规律，并不能因实相中不存在因果而可以任意妄为。如果你认为因果都是虚幻的，自己可以不遵守，那么务必请你先试试，不吃任何食物可不可以饱？如果你认为自己造业不会受果，那请试试，吃上两大桶饭能否不觉得饱？……所以，对初学者言，实相中纵任何法也不成立，在二取分别尚未彻底融入法界前，因果仍是不可逾越的森严规律也。再者，因果规律是非常微妙的法，唯有佛智才可完全测度，佛于《三昧王经》中说：“微

妙难证佛行境。”因此对因果规律我们不可轻易测度，曲智仁波切说过：我们对世间一般珠宝等物品尚无法估测了知，更何况是奥妙的因果，又怎能随便通晓呢？

过去未来心，俱无故非我。
今心若是我，彼灭则我亡。
犹如芭蕉树，剥析无所有；
如是以慧观，觅我见非实。

过去心、未来心俱不可得故不是我；而现在心如果是我，那么当它消逝时，我岂不是也会消亡吗？譬如将芭蕉树干一层层剥开，会发现里面无有任何实质，同样以智慧观察寻找，就会发现我也非实有。

佛陀依众生所执的一相续而言因果，这种一相续中，并无实有不变的我存在。所谓相续也是如同珠串，将众多不同珠粒执为一珠串而已，实则并不存在，众生所执的我相续也是如此。当然，从色蕴形象而言，一般人都容易明白自己的少年、老年或前世后世之色身，显然不是相同不变的。然而就心识而言，许多人都会觉得这个心识或阿赖耶识是相续不变的，可以成立为前后相续中不变的我，成立为因果所依之处，所以作者接着又分析这种执心为我的执著。所谓的心相续，从时间上可以分为过去心、未来心和现在心，详加观察之下，过去的心已灭，未来的心尚未生，现在的心刹那即会变灭，一刹那也不会停留。佛在《金刚经》中说过：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”既然三心都不可得，那又如何成立为我呢？过去、未来心不可得，一般人都不太会执著为我，而当下之心呢，若执它为我，

那么当它刹那消逝时，那我岂不是也消亡无余？（若执过去、现在、未来之心有同一成实总体，可如破数论派时，用总相、别相破。）无论人们怎样建立一相续我，在观察下，所谓的一相续我可分为众多刹那，每一刹那都有其不同自相，而《入中论》里说过："如依慈氏近密（二人名）法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。"将不同自相之法执为一相续，是不合乎道理的。世人未观察下所建立的相续我，在实相中如同石女儿一样，绝不会有存在。

由此，平常所言的因果所依之一相续我，未经观察时似乎存在，而以中观正理观察，所谓的一相续我并不存在任何实质，只是世人迷乱心识中的一种假象。这就如同高大挺拔的芭蕉树一样，乍看之下似乎有着硕大坚实的树干，而一层层剥开之时，就会发现它毫无坚实之分，唯是一片片皮壳而已。以中观正理剥去我们一层层名言概念之虚壳，最终也会发现所谓的我相续等轮回诸法，无有任何实质存在。《三昧王经》云："如湿芭蕉树，人析求其坚，内外不得实，诸法亦复然。"《大智度论》中说："诸法如芭蕉，一切由心造，若知法无实，知心亦是空。"若先抉择外境为空，最后也可了知自心为空，内外诸法皆空，也就没有任何法可安立为因果所依的我。有关观察世俗诸法非实有的理论，在中观诸论中阐述得很详细，尤其是在总述二转般若法轮密意的《入中论》里，有着窍诀性的论述。月称菩萨在论中说过"痴障性故名世俗"，世人由于无明愚痴障蔽，故妄见有世俗种种现相，而实际上这一切皆如空花幻影，唯是错觉。如果我们能掌握中观正理，深入细致地思维观察，最后

定能趋入真实无缘之境。

丑二、（辩驳无我者不应理大悲）：

有情若非有，于谁起悲愍？
立誓成佛者，因痴虚设有。

如果有情不是真实存在，那么菩萨对谁起悲愍呢？为度化众生而立誓成佛之事，也是基于愚痴虚假设施而有。

不能正确区分胜义实相与世俗现相者，对大乘教法中所说的无我不能正确理解，他们说：若我等有情不是实有存在，那么菩萨对谁生悲心呢？因为你们许有情无有丝毫自性，本体犹如虚空一样，那么菩萨无有任何所缘对象；而且若一切法皆空，痛苦也是空无实存，轮回也无实存，这样菩萨不应再有生悲愍的对境，所以，如果按汝宗所许之无我理，则菩萨生大悲心不应理。

中观师答曰：在胜义中，无有任何生大悲的对境，也不存生悲心的菩萨。因法界实相中，清净离戏，不存在任何可缘执之相状，众生、轮回等都不存在，下文也将阐述"此等诸众生，毕竟无生灭"的胜义理。胜义实相中虽是如此，但在执著假立蕴聚等为我的众生迷乱心识前，以现相而言，轮回苦乐等诸法无欺地存在。众生处于迷乱之中，感受着种种如梦一般的虚幻痛苦，却不能自知醒悟。因此胜义中虽无苦乐轮回，但在世俗现相中相对于迷乱心识，无欺地存在着一切轮回痛苦，众生如进入佛教修道，也会无欺地灭除痛苦，获得安乐果。所以为了这些众生远离一切妄执苦境，获得正觉果，菩萨立下誓言：为利众生愿取证佛果。这种取证佛果的誓

言，从胜义层次抉择，当然也是一种愚痴，是以一种痴心而虚设假立的法，仍属所知障，是一种细微无明执著。但这种细微的无明痴心，在未得佛果前，不能舍弃，因它是对治轮回诸苦的一种善执，如同渡越江河大海的舟船一样，是必需工具，然过河后，如同舟船一样也应舍弃。或者说这种痴心好比梦中梦到痛苦境时断除痛苦的方法一样，虽然同样是迷梦执著，然而也是必需的，否则就会一直处于迷梦痛苦中。月称论师说“不察共承愚痴事”，在未观察下共许的愚痴执著，在世俗层次而言，也需要承认。修悲心的对境也是如此，基于世俗迷乱众生，因为无欺存在着苦乐感受，故修大悲极其重要。

丑三、（不破假立之我）：

无人谁得果？许由痴心得。

为息众生苦，不应除此痴。

若无有真实的自性我，谁能证悟佛果呢？在名言中观待痴心可许有证果之幻事存在。为了息除如幻众生的痛苦，这种痴心虽属无明分别，暂时也不应消除。

有事宗问：按汝中观宗所许，一切有情皆无自性成立之我，若无有补特伽罗自我，那么又有谁能发心修行证悟佛果呢？又有谁会得佛果呢？修行者本身即不存主体，那也就不会存有任何证果修行等事，所以汝宗所许，实际中无法成立。中观师答：于胜义中，一切有情皆空无自性，轮回等一切法也无自性，涅槃与轮回无有丝毫差别。然而针对尚未证悟胜义的众生，轮回与涅槃仍有差别，轮回要出离，安乐果位也要取证。所谓涅槃，就是消尽错觉分别心，《经庄严论》中说过：“故尽错觉



即解脱。”因此在有愚痴二我执著的时候，轮回错觉现象无欺存在着，而与之相观待的涅槃也就无欺存在。《澄清宝珠论》中以比喻说：这就像一个中魔发狂者，对别人看来很清净的外境，他会常常见到魔相，感受恐怖痛苦，因此针对他而言，有苦、有自我、有出离并有安住无苦之境的存在；我们修习佛法取证正觉果的过程也同样，在无明二取痴心未尽之前，实相中本来无有的轮回、众生、修道、果位等等现相，皆应承认存在。

有事宗又问：本来无有任何果位可得，却还要去希求取证，这样岂不是如同求石女儿一样愚痴，而对愚痴无明，任何时处皆应断除，所以你们的观点还是无法成立。中观宗答：希求佛果的发心纵然是愚痴，但是为了息灭自他众生的如幻痛苦，暂时不应断除。因实相中虽无有任何所得，然现相中三界轮回众生有种种如幻痛苦感受，有着深厚的烦恼障和所知障，为了断除它们必须修习佛道证取正觉果。此过程如同自他于噩梦中饱受苦痛，理应精勤于醒梦之方便，梦中方便纵然也是梦中的妄执，然在噩梦未醒之前，这些方便不应舍弃，只有从睡梦中完全苏醒，这一切才可彻底弃舍。同样，希求如来果位，虽是所知障所摄的一种细微痴心，但在轮回现象未彻底融入清净法界实相之前，绝不应舍弃。有些无知者认为，求佛果也是一种执著，因此现在应什么都不想。这种人是真正的愚痴者，你尚未从迷梦中苏醒，怎么能当即放弃醒梦之方便呢？这实际上与渡河者未抵彼岸，即于激流中舍弃舟船一样，其结果实可悲愍。所以如果只知其一，对学道中的求果之痴心，不能圆融理

解者，当致力闻思观察，以免自困疑惑之中而不能自拔。

我慢痛苦因，惑我得增长。
谓慢不能除，修无我最胜。

执著实有自我的我慢，是一切轮回痛苦之因，也会使迷惑我执得以增长。如果说我慢不能根除，那么修习无我是最殊胜的根治方法。

有事宗反驳：既然修道求果之痴心不能舍弃，那么执著自我的愚痴，也应不能舍弃。中观师答：虽然我执亦是痴心，却与修道求果之痴心有很大差别。因修大悲求佛果之心，其本性虽属无明愚痴，但它能断除众生的幻苦；而执五蕴假相为我的我慢，只会增上烦恼痛苦。执有自性成立之我的我慢，实际上是三界轮回痛苦的根源，我们在轮回中感受痛苦的大小，完全取决于自己的我慢执著程度，我执有多少，痛苦就会有多少。这一点真正有过实修者，定会有不同程度感受。我执傲慢不除，只会使迷惑痛苦越来越增长，使自己陷入轮回深渊不得解脱。“内外我我所，尽灭无有故，诸取即为灭，取灭则生灭。”断除了我与我所执，则灭除了轮回的近取因，不会再转生于痛苦世间。所以，应当了知，我慢与修道求果的所知障差别很大，求果的痴心正是对治我慢痼疾的良药，二者不可同一而论。

对方又说：所谓的我慢实执，恐怕很难断除吧，因为它自无始以来就存在，与我的自性成为一体。中观师答：实际上并不难，因我执只是暂时的迷垢而已，无我修习是对治它的最殊胜方便。如果实相中真正有自我，那我们就会对我执束手无策，然而实际中所谓的我如同

水上聚沫，也如空中浮云，根本无有实质，《释量论》中说过：“心性即光明，诸垢是客尘。”只要以教证、理证加以抉择，定能破除有我的错觉，进一步随顺实相修习无我，则可现见无我，如日除暗，我执根本不可能再存在。

壬二、（修法无我）分四：癸一、身念处；癸二、受念处；癸三、心念处；癸四、法念处。

癸一分三：子一、总观察身体；子二、分观察分支；子三、故除贪身。

子一、（总观察身体）：

身非足小腿，腿臀亦非身，
腹背及胸肩，彼等复非身；
侧肋手非身，腋窝肩非身，
内脏头与颈，彼等皆非身；
此中孰为身？

身体不是足、小腿，大腿、臀部亦非身，腹背与胸、肩膀这些部位也不是身体；两侧的肋骨与手臂不是身体，腋窝、肩头不是身体，内脏与头、颈这些部位都不是身体，在各个部位中，到底哪儿是身体呢？

无我分两大部分，即人无我与法无我，人我是五蕴聚上假立而起的虚妄分别，在前面已作了破析。此处开始对法我进行破析，法我是在五蕴诸法上妄计诸法皆有成实自性，由此而生法我执，生起所知障，导致种种虚枉的痛苦现象。我们平时除了自性成实之我的妄执外，最为接近而且是最顽固难消的法执便是身执，执著四大假合之相上有自性成立的身体，因此本论先从身念处开始修习。





身念处即是正念身体实相的修法。平时我们凡夫总会有一种身体概念，认为自他实有自性成立的身体。这种身体，在没有观察时，人们都会认为是天经地义实有不虚地存在着，然而在深入观察时，这种所谓的自性成立之身体，如同空花幻影，实际上并不存在。不察似有，若察非实，那如何观察呢？方法与前面观察无我一样，首先观察平时所执著的身体，究竟存在何处，也就是说它究竟在什么部位成立？我们的色身，实际上有许多不同支分，这些支分中，究竟哪儿是身体呢？从下而上，足、小腿、大腿、臀部等，这些都不是身体，平常人都知道：足腿等不是身体的总体，而是身体上的一部分。如果说足是身体，那么正常人有两只足，他是不是有两个身体呢？而有些人没有足，那是否成立他们没有身体呢？这显然是荒谬可笑的。“腿臀亦非身”一句，在众多讲义中也译为“腰臀亦非身”。然后再看腹背、胸肩、侧肋、手臂、腋窝、肩膀、内脏、头颈等等，一一都不是身体。因为这些部位与我们平时所执的身体，其形相、名称、用处等各方面都有差异，不可能成立是身体，这一点大家都可以清楚了知。既然一一部位都不是身体，各有其别体，那人们平时所执的身体总体，又在哪儿呢？如果是根基较利的人，稍加思维，便会明白：所谓的身体，只不过是人们在心识中假立的一种总相而已，除了名言分别概念外，实际中并不存在一个有自性的身体。但是有些人仍然不能明白这个道理，他们的思维还会往另一方向发展，建立他们所谓的“身体”。

若身遍散住，一切诸支分，



分复住自分，身应住何处？

如果说身体遍及散住于四肢百骸之中，可是每一支分各住于自分，那么身体的自分到底住于何处呢？

有些人认为：身体不是各个支分，它实际为一总体，遍及于色身每一个部分，就像一张大毛毯，普覆于一大堆东西上一样。这种遍计身执是经不起观察的，因为色身每一个支分，皆住于自分，比如说手臂，成立于手臂分上，在手臂分上，除了手臂外，并没有脚等其他支分，其他支分也如此，这是显而易见的事实，谁也无法否认。既然手等各支分住于自分，那么你们所谓的身体总体，到底住于何处呢？在手等支分上，无论怎样观察，除手的自体外，不可能存在身体总体。如果有能遍之总体存在，那又为什么不能见呢？如果你们认为这种身体总体不能见，那就不是实际中人们所执的身体，唯是你们自己想象出来的一种东西，实际上毫无根据，也毫无意义。



若谓吾一身，分住手等分；
则尽手等数，应成等数身。

如果说我的身体整体，分别住在手等一切分支上，那么有多少数量的手等分支，就应有同等数目的身体。

有些人还认为：自性成立之身体整体，分别住在手等各个支分中。但这也是一种荒诞的遍计，实际上根本不可能成立，因为身体整体若分别住于手等各支分中，那也就是说每一个支分中都有一个身体整体，如是则尽身体有多少个部位，就会有多少个身体。这与众生共许的每个人只有一个身体完全不合，任何心态正常的人都不会承认。一个人有很多身体，这种观点有谁会相信



呢？实际上也不可能如此，因而，这种计整体身分别住于各支分的观点无法成立。

内外若无身，云何手有身？
手等外无它，云何有彼身？

如果内外都没有自性成立的身体，那么手足等部位中怎会存有身体呢？而身体除了手脚等部位外无有它物，那么又怎会有手脚等以外的身体呢？

如上所述，我们无论以何种方法观察，也不可能从色身内外，找到一个自性成立的身体，因为身体若有自性，则一定可以观察到。如果它与手等各支是一体，那就应在手等各支分上成立，然而通过上述“身非足小腿”等方法观察，已破除了身与支分一体的可能性；若身体与支分异体，那它也应有在各支分外的存在之处，然通过上述“若身遍散住”等方法观察，也不成立它与支分异体的关系。内外都无身，那么手等支分中，也就不会存有任何自性成立之身；然而除了手等支分外，我们所执著的身体并无他物。平时人们都会认为身体上有手等各支分，除这些支分外，并无其余法，所以除了手等支分外，也不能成立身体。这种离一异因的观察方法在中观诸论中比较普遍，是用来观察诸法本体不成立的一种方法。因为某种法若自性成立，比如说瓶子，如果它有成实自性，那么观察瓶子的上中下各分，究竟在何处存在自性成立之瓶，若上中下各部分都不存在，那它能存在何处呢？身体也是如此，它不存在各支分上，与支分非一体，但是也不可能在各支分以外成立，不能与各支分成立异体关系，而除了一体、异体外，身体与支分不



成立第三种关系，因此通过一异的观察之后，实则不可得自性成立之身也。

无身因愚迷，于手生身觉。
如因石状殊，误彼为真人。
众缘聚合时，见石状似人；
如是于手等，亦见实有身。

身体虽无真实存在，却因为愚痴迷乱，于手等生起有身体的妄觉；就像形状特殊的石块，被误认为真实的人一样。虽然真实中无有，但众因缘聚合时，石块都会误认为真人，同样对手脚肢体等聚合，亦会误认为实有身体存在。

通过观察分析，我们都会明白身体不存在，它只是人们在心识中假立的一种名言概念，除此之外毫无实质。真正的身体从未出生过，而众生因愚痴迷乱所惑，在手脚等各分支堆聚上，执著有一个真实存在的身体，执著身体真实存在自相。这如同人们在昏暗中，看见那些形态殊异的石堆等物时，往往会误认为人，或者误认为猛兽等等。在农区生活过的人，对此可能都会有过经验，农民为了不让鸟兽吃庄稼时，往往会在田地中做一些草人，让它们穿上衣服，戴上草帽，远远看上去就像真的人一样，野鸟、野兽很容易受骗而不敢靠近，有时候人们也会因昏暗等因缘，误认这些草堆为人。这个比喻涵义很深，如果能经常忆念思维，大家一定可以明白身执的迷乱不实性。而对其他事物的自相执著，如果仔细观察，也莫不如是，都是因自己愚迷无知，在本无自相之中而妄执为有。龙树菩萨说过：“譬如幻化象，无



来亦无去，唯心愚痴尔，实则无所住。”诸法皆如幻化大象一样，本无丝毫自相，只因众生愚昧迷乱，才现起种种计执。对初学者而言，能了解现在自己根识前所显现的一切法，都是自己的错觉，在本来中都不存在，只有如此，才会有效地减轻实执。大家内省自心：自己对这些道理到底明白了多少？自己的迷乱妄执到底有多深厚呢？如果只是在文字上理解这些法义，而没有反复运用这些妙法去思维观察，那么自己对身体等法的贪执仍无法减轻，这如同守着摩尼宝受苦，其原因只能归于你自己的懈怠、愚痴。

虽然在实义中不存在任何身体自相，但是只要因缘聚合，它仍然会不断显现，“众缘聚合时”这一颂再从这方面进行分析。上偈讲到石堆会被认为是人，而石堆上无有丝毫人的自相，但是只要因缘聚合，仍然会被误认为真人。因缘有它无欺的力量，只要现起某法的特定因缘具备了，这种法一定显现。比如说百货公司里那些石膏作的服装模特，它显然不是真的人，但有些从未见过这些的牧民见到时，往往会误认为真人，一个劲地对它说话：“啊喂，我要买这件衣服……”同样道理，我们因为对身体空性实相一无所知，当手足肢体器官与生理功能等这些因缘齐全时，就会愚昧地现起有身体自相的误执。按《俱舍论》的观点，人们生起烦恼需要三种因缘：随眠、对境、非理作意。对随眠烦恼与手足等对境，我们暂时无法远离，而对执计实有身体的非理作意，只要稍作努力，我相信你们每个人都能断除。如断除了计身实有的非理作意，那我们对身体的误执就会淡薄下

来，渐渐也会摆脱这种恶习的捉弄，不再随顺这些烦恼而受苦。

子二、（分观察分支）：

> 手复指聚故，理当成何物？
> 能聚由聚成，聚者犹可分。
> 分复析为尘，尘析为方分，
> 方分离部分，如空无微尘。

手也是由指节等聚合而成，那么手本身又应当是什么呢？再者，指节也是由更小成分聚合而成，而聚合成分又可分为更细小的成分，小成分又可再分解成微尘，微尘又可析为方分，最后方分不成任何一分，犹如虚空一般，连微尘也不成立。

经上述分析，已观察到所谓的身体并无自性，有些人不能以此类推，反而生疑：按这么分析，身体确实不存在，但是整体身体虽不存，手等支分仍现量可见，因此手等支分应存在。实际上，这类分支也无有自性。譬如所谓的手，也不能成立有自体，因为手其实是由指甲、指节、手掌、手背等许多部位组成，用前面同样的方法观察，这些部分上不存在手的自体，那么所谓的手又究竟是什么东西呢？唯是众生心识中假立的名相而已。再观察细致一点，组成手的支分也是由更小部分上下聚合而成，比如说手臂，是由皮肤、肌肉、骨骼等等很多细小成分聚合而假立；而皮肤等也由更细的表皮、真皮组织聚合而起。

再分析下去，微小的表皮、真皮组织也是一个个微尘组成；微尘分析之下，也由甚多方分组成。那么这些



方分是否可以无限地细分下去呢？在有些人看来：微尘可以无限细分下去，无法穷尽，其体积无限接近于零但永远不会等于零。然而这只是一种分别心假设的理念而已，在实际中不可能存在。最后的方分也只是一种概念，其本身不能成立有任何一分，在小乘宗派的行人中，许这种最细的无分微尘实有存在，而在大乘行人看来，无分微尘不可能实有存在。大乘唯识论师说："六尘同时触，微尘成六分，六尘若一位，山王成尘许。"其意是说：若无分微尘实有，那么它们组成粗尘时，中间的无分微尘与它上下前后左右的无分尘是否有接触呢？若有接触，那它应成有六分，而不成为无分微尘；如果没有接触分，那上下前后左右的六尘与它只占一个无分尘的空间，按这样推理，组成山王的诸多微尘，也只能成为一个无分尘大小，而不能增大。所以，实有无分微尘不能成立，它实际上如同虚空一样，只有名言而无实质，其本体无法成立。既然连微尘都不成立，更何况身体呢？

现代人对科学迷信，认为科学家能把物质的组成部分研究清楚，然而他们从分子、原子、中子、质子等等，一层层细分下去，实际上无法摆脱实有执著。这样的研究永远也不可能得到究竟结果，即使他们再努力，到最后充其量也只能像小乘论师一样，建立一个实有无分微尘的概念。现代有人认为物质分析到最后，可以承认是能量，能量虽无有颜色、形状等，然而有其实际存在，是组成所有物质的基础。这种观念其实如同许大种为胜义（或说自在天）的外道一样，是一种实有执著的邪见而已。

对此你们有许多人应注意，应该多闻思中观正理，平时多观察分析自己的思维方式，是否也落在这种实执戏论网中。若能如理如法，依教奉行，循论典中所指引的妙道精勤修习，最终一定可以证得大空性。

子三、（故除贪身）：

是故聪智者，谁贪如梦身？
如是身若无，岂贪男女相？

所以有智慧者，谁会贪著如梦幻般无实的色身呢？如果已如是了知无有真实身体存在，那怎么还会贪执男女身相呢？

真正具足智慧的人，一定可以了知上述道理，而且以这些推理方法进行观察思维后，对身体如幻无实会生起坚定信解，并以此断除身执。一个真正了知身体如同梦中幻境的智者，怎么还会贪执自他身体呢？大家只要对此加以一定思维，相信大多数人都会明白这一段身念处的内容，从教理上了知身体无自性。身念处的修法有多种，比如说在小乘教法中，主修不净观、白骨观等以断除对身体的贪著。而此处的身念处主修空性，了知身体显现而无实，不存在真实自体，安住于身体显而无自性的定解中数数串修，最终一定可断尽身执，远离一切戏论边执。即使只是生起定解，并能以正知正念护持此定解的智者，那么不管身体如何显现，也不会贪执这种如同空中毛发一样的迷乱相。若能以正知正念护持此正见，则男女身相又从何处可得呢？对欲界众生来说，对异性的贪执最为深厚，最难断除，但能真正趋入身念处修法，了知一切男女身相从来没有生过，只是迷乱分别

假相，通过这样地抉择修习，则能有力净除贪执异性的恶习。佛经中说过："何人见身如虚空，此乃真实身念处。"见身如虚空即是彻底证悟身体无生的本性，这不仅是显宗，在密法中，也有如是的抉择方法，对此每一个修习者，当务必尽力。

根霍仁波切在讲义中写道：大修行人入定时远离一切戏论，出定时，安住于如梦如幻之中。所谓的如梦如幻，并不是指在出定后一刹那，内心执著一个如梦如幻的念头，而是在一切时处、一切威仪中不离定解智慧，洞见一切身相显现是梦是幻，证悟到如是境界的修行者，怎么还有男女身相的分别戏执呢？若要使自他远离痛苦根源之身执者，这是必须修习的妙道。

癸二、（受念处）分四：子一、观察受性；子二、观察受因；子三、观察受果；子四、观察受者。

世间人对安乐、痛苦等种种感受非常执著，以此不断地陷在虚幻的苦乐感受之网中，受着种种无谓的痛苦。因而对感受的执著，必须以修法来打破，这些修法在内道中总称为受念处。受念处修法非常重要，我想无论修何种法门的行人，对此必须予以重视，因为无形无色的感受执著比身执更难断除，而且要断除此，必须依靠甚深方便智慧。如果只是在口头上笼统地说"不要执著，不要执著"，但在种种苦乐感受现前时，俱生的执实习气仍会使人无法自主地生起实执，陷入痛苦之中。受念处的修法，在本论中分有四个步骤，观察受之本性、受因、受果、受者。首先观察受性，看我们平时所执著的种种感受，到底有没有自性。



子一、（观察受性）：

苦性若实有，何不损极乐？
乐实则甘等，何不解忧苦？
若谓苦强故，不觉彼乐受。
既非领纳性，云何可谓受？

如果痛苦实有存在于内心，那为什么不会障蔽安乐生起呢？如果安乐实有存在于外境，则甘美食物等令人愉悦的事物，为何不能使忧苦的人快乐呢？如果说这是因为痛苦太强，以至盖过了快乐，所以才感觉不到乐受。既然这种乐受有不能被领受的性质，那么它怎能算是受呢？

一般人执著实有苦乐感受存在，而且这种苦乐感受必然会在相续上成立。比如说痛苦，一般凡夫都会认为它确确实实在自他相续上成立，并认为它实有自性。此处反问有此类实执者：如果痛苦实有，那为什么它不障蔽心相续中的安乐呢？众生心相续中，苦、乐感受并不是恒常不变，这一点每个人都能了知，比如刚才自己觉得痛苦不堪，现在却是非常快乐，昨天安乐，今天却很痛苦等等。如果痛苦实有其自性存在，那么不论何时何处何种因缘，它必然显现出其痛苦之自相。举例说一个人现在很痛苦，如果这种痛苦自性成立，那无论何时何处，它都会存在不变，这也就意味着此人会恒常感受这种痛苦，永远不会有安乐感受。因为安乐与痛苦是相违、相互排斥的法，一者存在时，另者不会存在。而现实中众生心相续里的苦乐刹那变迁交替，如果实有痛苦存在，那么它为何不障蔽安乐生起呢？《中论》里说过：

"若法实有性,后则不应无,性若有异相,是事终不然。"如果有自性之法,绝不会变成其他法。苦如果自性成立,那么在心相续中恒时不会变成其他性质的法,如安乐等;同样,如果相续中有自性成立的安乐,那么痛苦也就不可能存在。同一众生不可能有两个心相续,因而苦乐这两种相违法不可能同时存在于一个众生的相续中,由此而观,苦乐等感受,绝不可能有成实不变的自性。

数论等外道认为:乐等在外境上实有存在,而非存在于神我意识中。他们说:比如穿厚衣服,马上会感到暖和,尝甜食立刻会感受甜味等,由此可证明安乐等存在于外境上,就像火性恒热、糖性恒甜等。针对这种观点,作者反问:如果安乐实有自性存在于外境,那么在有些忧苦者前面,妙色美味等为何不能使他们安乐呢?在那些心存死亡恐怖或心存亡子之悲的人前面,无论有多么华丽的衣饰、甘美的饮食或精彩的歌舞等,他们哪怕丝毫安乐也不会感受到,这是现量可见的事实,如果数论外道所许观点成立,那么这种现象又如何解释呢?

数论外道解释说:恐怖忧苦者感受不到甘美食品等外境中的安乐,原因是当时痛苦很强,而外境安乐相对微弱,所以不能被感觉到。但事实上外境安乐仍然存在,这就像太阳东升时,不能见星宿,于一碗苦味药汁中投入一小粒糖,不能尝到甜味等,事实上星宿恒时存在,糖的甜味也不会改变,只是因日光太强、苦味过浓而导致无法现见。作者驳斥道:既然你没有感受这种外境中所谓的乐受,那么怎能给它安立受的名称呢?所谓受是指有情心相续的感受接纳,《入中论》里说:"色相谓变

碍,受是领纳性。"受的自相即是领纳性,没有这种自相,即不能称之为受。如果没有领受即可称之为受,那么也应承认空中鲜花有香洁之感受,石女儿之舞姿有娇美悦意之受等,这显然是荒谬的观点。而白天星宿等事实上也不能为根识领纳,不存在受相,故不能称之为受。

若谓有微苦;岂非已除粗?
谓彼即余乐;微苦岂非乐?

如果说苦性成实常有,而在大乐生起时仍然有细微之苦受。那么,大乐岂非已经消除了较大的痛苦,微小之苦又为何不能消除呢?如果说微苦即是领受大乐外的微乐,那么微苦岂不成了快乐,怎么能说是苦呢?

对方反驳道:不能觉察到,并不能成立不存在受。比如说有人在遇到极大安乐境感受快乐时,如果同时遇到细小的虫咬等苦境,他不会觉察到。那时他的苦受并非不存在,只不过是苦受细微,不能察觉,就像许多糖水中有一粒盐,盐水实有,只是不能察觉而已。痛苦强大时,不会感受乐,安乐强大时,不会感受到苦,对此我们都有过体验,比如我们在听课时,如果对闻法生起了猛烈乐受,那原先所感到的脚痛、冷热、饥渴等苦受都会隐没,但这些苦受是否还存在呢?如果不观察,许多人也可能会像外道那样,承认在乐受之时仍存微苦,因为在感受闻法的安乐过后,马上又会感受到腿痛等苦受。然而稍加观察,这种苦受并非前时所受之苦。作者在此破斥:既然你许在感受大乐之时,痛苦会变得细微,那不是已经承认大乐可以消除猛烈粗大的痛苦吗?如果安乐可以消除息灭大苦,那么微弱无力的痛苦又为何

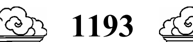
不会被消灭呢？苦乐是相违的法，二者不可能在一相续中同时存在。乐受是苦受的对治，当强力乐受遣除了大痛苦时，与它相反的微小痛苦绝不会存在，就像用猛火化一锅冰块，当较大的冰块已被融化时，那些小冰块也不会存在，所以你们认为在感受安乐时，痛苦仍会存在的观点，不能成立也。

对方又说：此时微苦确实是存在不灭，然而它不能显出自力，被大安乐覆盖或染变，变成了领受大乐外的余乐，也即一种微细喜相。譬如白色玻璃，放在一大堆红粉中，虽然会现出红色，但是此时不能说没有白色玻璃。答曰：那样也就是说微苦已变成了快乐，怎么还能取名为苦呢？你们认为其本质是苦，而在显现上是乐，这样的苦乐在哪儿也不存在，如果存在，那你们如何辨别这种微苦所变之细乐与乐性自体之细乐呢？而白玻璃在红粉中所现的红色与红粉的红色，到底又有何差别呢？其实二者所现之色皆具同样的相，不存丝毫之别。所谓玻璃具白色，也只是特定因缘下所现之相，并不能自性成立白色，所以此处玻璃之喻也不能成立。同样，苦乐之受唯是因缘所生法，无有自性，你们认为外境上自性成立苦乐的观点，只是一种迷乱妄念而已。

倘因逆缘故，苦受不得生，
此岂非成立：分别受是执？

如果苦受因为逆缘而不能生起，那不是成立受是因缘所生之无自性法，而分别感受为实是一种错误执著吗？

对方说：苦受本身是常有成实之法，但是有时因强



烈的乐受违缘，苦受不具足生起助缘，所以不能生起。实执深厚者总难放弃对受的执著，但是在一层层正理驳斥下，不得不承认：在乐受逆缘显现时，苦受不能生起。但对受的实执，他们仍难打破，因而此处以事势理来成立：分别计执感受为实有是迷乱执著。所谓事势理，即是随顺诸法本性的正理。对感受等法来说，其本身即是因缘而起之法，任何稍具理智者都知道，心生安乐时无有痛苦，心生痛苦之时无有安乐，乐受苦受是依靠各种因缘生起的偶然法，并非恒常存在不变。外境诸法并不存在成实的苦乐净秽自性，比如说婆罗门见粪秽时，会极为厌恶，而猪狗会生极大之喜乐；修不净观之瑜伽行者见女身，与粪秽无别而生厌心，而贪心炽盛者见女身，会觉得姝妙可爱……如果外境诸法真实成立“苦”、“乐”，那么不论是谁接触该法时，都应生起同等感受，而实际中并非如此，所以外境中不可能存在苦乐等感受。如果再深一点观察，如《定解宝灯论》中所言，六道众生见同一碗水，而感受各异，都是因众生各自的业力、习气不同而致，外境并非有自性，如果从这方面深入，有着深广的教理。因此以感受随因缘而生灭的事实，正好可以成立：感受唯是因缘而生的假立法，而执著感受实有其实是一种无明分别妄执，是应彻底弃舍的错误执著。

故应修空性，对治实有执。
观慧良田中，能长瑜伽食。

因此，应该修习空性胜观，对治实有执著恶习，从如理观察诸法的智慧良田中，能长出滋养瑜伽士定慧的




粮食。

通过上述观察辩论后，有缘者能了知苦乐感受无有丝毫自性可得，唯是缘起假立之法，不应对它生任何执著。执苦乐感受实有的恶习，使世间众生不断地贪执乐受、舍离苦受，因此而陷入迷乱之中，虚枉地受着种种痛苦煎熬。虽然有许多人不愿陷入这种迷乱苦痛之中，却因无法找到有效对治，仍无法出离，长久地在迷乱中徘徊。因此作者教诫实执分别念深厚的众生：应该闻思修习空性胜观智慧，对治执苦乐感受为实的恶习。唯有空性胜观智慧，才是这一切苦乐迷惑的有力对治，除此之外，任你百般辛勤，仍无法脱离实执迷乱习气的羁缚。

空性智慧，是滋养瑜伽士的妙食，这种妙食是从“观慧良田中”生长出来的。所谓观慧是如理观察诸法本性的智慧，如理观察的妙慧是产生真正空性胜观智慧的途径。如果没有闻思经论、教理，并以教理反复思维观察，空性定解智慧不会无因而生，那你天天枯坐，也不可能得到滋长胜观智慧的粮食，最终也无法证悟。如果能以教理作深入观察，不断得到受等诸法无自性的空慧甘露，这样的修行者，其定慧将不断增上，而一切轮回疴疾之苦将会迅速息除。得到了受等无自性智慧甘露的修行人，即使赤贫如洗、地位低贱、恶疾缠身等等，不论遇到何等逆缘，内心也不会有任何痛苦难忍的感受。而没有得到这种甘露妙食者，像那些庸俗的世间众生，即使处在王侯之地位，内心也会不断地为种种感受欺骗，无有片刻安宁，这些人的处境实在是可怜可叹。已生起大悲菩提心的修行人，当精勤努力迅速证悟受等无自性



的胜观智慧，只有以空性甘露才能救济这些父母众生啊！

子二、（观察受因）：

根境若间隔，彼二怎会遇？
无隔二成一，谁复遇于谁？

如果内根与外境有间隔，那么根境二者如何相遇而生触受呢？如果根境之间没有间隔，就会成为一体，那么还有谁能遇到谁呢？

再从因上观察，若真实存在受，则一定会有生起它的因。按常识生起感受之因为触，触必须要有根识与外境相遇，若无相遇，则感受不可能无因而生。如果许根境之间有隔而生受，此处反问：既然许有隔，那么根与外境如何相遇呢？有隔则如东山与西山，二者无法相触，无有相触，则怎么产生感受呢？比如说地上生长的荆棘，如果不与手掌等身根相遇，那我们绝不会产生触刺的苦受，所以许有隔而生受者，如同许无因生果的外道一样，无法成立。有事宗许根取境是以无二的方式，比如说眼根取外境色法中的柱子时，眼根与柱子无有任何间隔而取境。这种方式详加观察时，也不可能成立，如果根境无隔，那么二者应成一体法，既是一体法，那又存在什么相触生受的现象呢？比如说，自己的眼根，不可能自触生受，心不能见自心。所谓的相触，必定会发生在不同体的法之间，如果二者无有任何间隔，则已成为一个整体法，如此则不存在相触现象，无有相触，则感受也不可能发生。

尘尘不相入，无间等大故。



不入则无合，无合则不遇。

根尘与境尘不可能相互进入而成为一体，因二者皆无空间，大小也相等，不能互入就不会完全相合，不能相合就不能相遇。

对方发问：根境为什么不存在相遇呢？难道说两掌相合时不能相遇触吗？答曰：这类相触，仅仅是分别心安立的名言假相而已，真实观察时，并不存在，为什么呢？诸根与外境，在人们认为二者已相触时，比如说手与柱子已相触，然而稍加观察，手由许多微尘组成，柱子也由许多微尘组成，二者只有少部分微尘相遇，这种现象怎么能称之为二者相触呢？再详细一点分析，根境要接触，必须在二者中间无有任何间隔的微尘方分，然而根尘与境尘不能相互进入对方，因二者无有内在空间容纳对方，而且二者大小相同。既然根尘与境尘不能互入，二者也就无法完全相合，无法完全相合，也就不存在完全相遇的可能。二者之间只能有一面相遇，而其余分不能相遇，这样也就不能真实成立二者相触。试想：在左右手合掌时，相遇者只有左右掌前面少部分微尘的一面，如果以此说二掌已相遇，岂不是成立只有那些微尘相遇的一面是手掌？而那些未相遇的绝大部分微尘，岂不是成立非为手掌的组成部分？这样诚然不成立。人们通常所计执的根境相遇，唯是在未经观察下，安立的一种名言假相，实际中不可能存在。

无分而能遇，云何有此理？
若见请示我，无分相遇尘。

如果说无方分的微尘能够完全相遇，无有方分而能




相遇，这种说法怎么会应理呢？如果你们看到了没有方分而能相遇的微尘，那么请指出来让我见一见！

有些人认为：无分微尘在相遇时，怎么会不成立完全相遇呢？这种疑问也是由于没有弄清楚相遇的概念而致。所谓的相遇，必须要二者真实相触，完全无有间隔，而无分微尘不存在方分，那也就不可能有一分或诸方相触。诸无分微尘既然无有所触的方分，也就不存在真实能相触的法，能触、所触皆不存在，还强说有完全相遇触的现象存在，这岂不是痴人贪执迷乱之梦境一样，唯是迷乱愚昧的妄执。如果你们已见到了无分而相遇的微尘，那么请务必指示一番，让我也见识见识！如果不能指出来，那无疑已证明这只是你们的迷乱计执，只是在你等迷乱心识中所妄计的假相而已，实际上任何有理智者都不会承认。

意识无色身，遇境不应理。
聚亦无实故，如前应观察。

意识没有色身，如果认为它能与外境相遇，那也是不应理的。根尘识聚合生触也不应理，因为聚合没有实体，一如前面所作的观察分析。

有些宗派的行人认为：五根虽然无法与所取境完全相遇，但是根识可以完全与境相触，由此而能生起感受。这也不可能成立，为什么呢？因意识根本无有色尘组成的形体，无有微尘所成的身体，那又如何与外境相触呢？如果无身也有相触，则应成手能触虚空，或能触石女儿、空花等等，存在如是的大过失。也许有人想意识是名言中存在的法，而石女儿等是名言中也无有的法，



因此这种比喻不能成立。然而此处所要说明的并非意识现象，而是意在说明意识无有色尘所成的身体，在意识的色身这方面而言，无疑与虚空、石女儿相等，根本无有任何实质存在。

有些人认为：感受生起的因是根尘识三者聚合而生的触，由触而生受。如果不观察，在世俗中，也可以如是承认，当这三者都具足时，感受无疑会生起。但此处所要分析的是：生起感受的这些因，是否能自性成立，是否在真实中存在？所以进一步观察时，三者聚合而生触，在真实中也不应理，因为所谓的聚合体是由不同因缘暂时会聚而成，不会有真实自性。在本品前面分析手等无实有的“手复指聚故”一节中，对聚合无自性已有过分析，此处分析方法也相同。龙树菩萨说过：“因缘所生法，我说即是空。”只要是因缘聚合而成的法，它就不会有自性。既然触由根尘识三者聚合而生，那么它也是无有自性之假立法，不会在真实中存在。

若触非真有，则受从何生？
何故逐尘劳？何苦伤何人？

如果触非真实存在，那么触的果——感受将从哪里产生呢？一切感受皆无自性，那么为了追逐欲尘而历尽辛劳又是为什么？到底有什么苦受在伤害何人呢？

如上所述，在真实中所谓的触从来就不可能发生，既然无有相触发生，那么由触所生的受又怎么可能有真实产生呢？若因非真实，其果也就不可能真实，《宝鬘论》中说：“若种子本妄，所生云何真。”受之种因——触，本来即是虚妄假立名言，那么由此而生的受又怎么



会是真实呢？世人所执著的自性成立之受，无论如何观察，也找不出它有真实生因，既无因，也就不可能有真实自性存在。一切感受皆无自性，虚妄不实，那么世人天天为了乐受而追逐欲尘，历尽辛劳，无有片刻休闲，这些行为所求的又是什么呢？为了虚妄的乐受而劳碌不休，也只能如同追逐海市蜃楼一样，没有任何实义。不但乐受如是，所有苦受等法也如是虚幻不实，实际中无有任何伤害众生的苦痛，也无有任何众生在感受苦害。比如说一般人总觉得别人给自己造成了伤害，带来了种种苦受，而实际上别人的语言、身体、心识等等，在详加观察下，都不可能与你有接触，既无接触，那又如何对你起作用，如何生起苦受呢？而且实际中你自己也无有自性，那又有什么感受在伤害谁呢？真正能了达证悟受等诸法无生离戏大空实相者，无有苦，也无有乐，无有人也无有我，一切呈现出离戏平等的真实面，那时才是真正的解脱安乐之境。

子三、（观察受果）：

若见无受者，亦无实领受，
见此实性已，云何爱不灭？

如果能现见没有真实的受者，也没有真实存在的感受，在洞见这种实相后，由受而生的贪爱怎会不息灭呢？

一切众生，由无明而起，终日希求乐受，厌舍苦受，由执著感受而生起贪爱，因此而不断造业漂泊于三界，无法出离。如果通过如上空性正理观察修习，现见人无我，现见无有真实的受者；通过观察修习受性、受因无



有真实存在，也可现见无有真实存在的感受。感受者、感受皆如梦幻一样，唯是众生迷乱心识所幻现的妄景，真实中无有丝毫存在。《三昧王经》中说：“若人贪欲等，梦亦见其境，所受取醒无，诸法如是观……”在经中举了很多比喻，引导修习者正观诸法的无生本性。若能如是圆满通达法性，现见无受者亦无感受，那相续中因受而生的贪爱，怎么不会顿然息灭呢？众生对苦乐感受的取舍执著，正是因为执著实有受者与感受真实存在，如果能以智慧洞见这一切皆无生的本质，则会毫无困难地断除由此而起的贪爱。这就像有人在昏暗中误认白石块为宝，由此而生贪爱希求之心，若能以明灯照亮，现见无宝，则自然息灭贪求之心。现见无有受者、感受后，也同样如是，会自然息灭贪爱；而无爱则无取，无取则有支也无……如是构成轮回的十二缘起支逐支息灭，轮回大厦也就一旦顿释。

子四、（观察受者）：

所见或所触，性皆如梦幻。
与心俱生故，受非心能见。

眼等诸识所见或所触到的一切，都如同梦幻一样毫无自性。所受与能受之心俱生故无有前后，所以受非心能见。

中观宗不许有能受之人与感受的真实存在，那是不是不承认一切见闻等名言显现法呢？因为在执著有事者看来，如果无受者所受，则见闻觉受等一切法都不能显现。然而中观宗的观点并非如是，在针对世间迷乱凡夫时，没有任何破名言显现或说毁谤名言世俗的中观。



在胜义实相中，一切法皆为无生大空，但就世俗现相角度而言，中观宗许有眼所见色、身所触等一切如梦如幻的显现。龙树菩萨在《中论》里说过：“如幻亦如梦，如乾闼婆城。所说生住灭，其相亦如是。”一切法皆为虚幻无实，虽有显现，亦只是如梦如幻而已，无有丝毫真实。

再从受本身而言，它自己不能自知，必须依心识而起，但是加以观察，受本身并不能被心识领受，或说现见。因为受与心识如果有能见与所见的关系，则二者必然是不同体的异质法，既是异质法，那二者要么同时生，要么有前后。首先观察，若受心同时生，那么二者互不观待，也无有能所关系，因为二者同时生起，则不需要依赖对方的因缘，也就不会存在任何联系。受既是与心无关的异体，那么心识也就不可能领知感受，不能为心领知，怎么能成立为受呢？

后念唯能忆，非能受前心；
不能自领纳，亦非它能受。

后来的心念只能回忆前心，而不能领知前一刹那的感受本身，感受本身也不可领纳自己，而其他法也不可能领纳感受。

有些人认为：受与心二者非同时生，而是前生受后生心，由后生之心领知前一刹那的感受，因而受能为心所见，由此能真实证明感受本身存在不虚。这种想法亦只是虚假名言分别，真实中无法成立。因为受前心后，则后刹那心念生起时，前刹那感受已灭尽，故无法领知前刹那感受。心念只能回忆前刹那的心念，无法真实领



知前心，所有缘念过去之心，只能是忆念，因过去之心境已不存在，因而这种忆念虚假无实，只是分别心假立之法。从能受之心方面分析，过去之心已灭，不可能领知现在的苦乐感受；未来之心未生，也无法领知现在的感受；而现在之心，在前面“与心俱生故”一段中也已分析过，也不可领知同时存在的受。

再从感受自身而言，受自身不可能领知自己，在前面破自证时，已论述过这种道理。而除感受自身之外，亦不可能有他识领知感受，如果受以外的他识能领知受，由此而证知受的存在，那么能受者应成无边无际，有种种无法避免的过失。

毕竟无受者，故受非真有。
谁言此幻受，能害无我聚？

受者终究是不存在的，所以感受本身也不是真实存在。既然如此，那么如幻的苦乐感受，怎能损害无我的五蕴聚合体呢？

以上述方法作种种观察，最终就会了知在实相中，能领知感受者毕竟不存在，受者不存，与之观待而起的感受也就不可能单独而存。既然如是，那么如幻之苦乐感受，又怎能损益无我的五蕴聚合体呢？感受无实如幻，五蕴我也无实如幻，本来都不存在，因而幻受幻人之间，实际上没有任何真实的损害或利乐关系，不需要任何取舍追逐。我们凡夫平时会不断分别：这个人给我造违缘，使我很痛苦，很难受；这种食品很好，能给我带来悦意感受等等。由执著感受而造种种贪嗔恶业，陷入无有边际的轮回迷乱之网中，这些都是因为没有了达

无受者也无感受的实义而造成。如果能依善知识教导，闻思修习般若空性，了达人无我、法无我，那么安住于五蕴我、苦乐感受等诸法如幻之境界中，又怎么会生起贪嗔烦恼而造轮回之业呢？

三界所有众生，皆是为了避开苦受获得乐受而忙忙碌碌、辛劳不休，因此认知了达苦乐感受的空性本质，断除实执的修习非常重要。无始以来，我们一直为这些虚幻感受所欺骗，东西追逐逃避，然而从来没有得到任何真正的安乐。现在以诸佛菩萨的悲愿加持，福缘成熟，终于有缘听闻到这些甚深正法，若能深入思维修习，便能彻底断尽迷乱分别，得到真正的解脱安乐，因此，希望诸有缘者抓住机会。中观的修法，初学时没有别的要诀，唯有在听闻理解后反复思维观察，让这些推理方式融入内心，养成如理思考的善习气，如此便能渐渐淡薄对人我与受等诸法的自相妄执，而且每思维观察一次，执实习气便能减薄一分。基本断除了对诸法的自相执著时，虽然受等诸法还会显现，贪嗔心念也会现前，然而这一切都不会为修行者带来危害，上师如意宝经常比喻说：断除了自相烦恼执著的瑜伽士，他面前贪嗔心念如同春风，春天虽然也会起风，但无有伤害；而凡夫前的烦恼，如同严冬寒风，不时会对人造成严重伤害。所以希望大家精进努力，尽快进入春天的环境，要不然，凛冽的冬风随时有可能将你冻僵！

癸三、（心念处）分二：子一、观察心性无有；子二、观察心者无生。

子一、（观察心性无有）：




意不住诸根，不住色与中，
不住内或外，余处亦不得。

心意不住在眼等六根中，不住在色等六境上，也不住在内根与外境之间，心意不在身内，也不在身外，而其他处也找不到。

没有观察时，我们每一个凡夫都会觉得自己有心识，而且它明明清清，实有不虚，由于有它的作用，自己才会有种种见闻分别，才会有种种身、语活动等等，这一点大多数人都如是认为。但是我们现在要突破平时的习惯思维方式，透过这些现象去观察心识：它到底住在哪儿，从哪里来，是什么形状……通常人们会认为心识分为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识六种，这些心识如果实有自相存在，必定会有其存在之处，因此先从心识的住处观察。首先从人们执著最为普遍的眼等六根上分析，心识是否会住在六根之中呢？眼、耳、鼻、舌、身、意六根，如果其中有心识存在，一定可以现见。而事实上六根是由色尘组成，将构成内根的微尘一一分析，除了各微尘分外，绝不可能找出有自相的心识存在。同样在色声香味等外境上，也不可能存在心识，因为心识若存在外境上，就应成与身根等无关之法，身心无关，心也就无法了知眼等诸根的觉受。如果说心识在根境中间，而所谓的根境中间要么与二者无关，要么兼在二者之上。与二者无关则不能知身受，也不能知色法，兼在二者之上也不能成立，如上已破；如心在身内，则不能知外；心在身外，则不能知内……观察心识的方法，在经论中有多种，在《楞严经》中有七处征心的方法，在



《迦叶请问经》、《宝积经》中，也有内外各处观察理论。而在座诸位闻思过多年中观，掌握了不少观察诸法空性的理论，在分析心识时，也可以用上，从内到外，从诸内根到六尘等等，一一作详细分析，看看平时自己所执著的心识，它到底住在哪儿？若遍寻而不可得，了知心识任何处也不存在，那么对这种何处也无有的法，又怎能顽固地执著不舍呢？

非身非异身，非合亦非离，
无少实性故；有情性涅槃。

心既不是身体，也不是异身之外法，非与身相混合，也非离身而存在。因此心识无有丝毫真实自性，诸有情的自性本来即是涅槃。

再从心识自体上观察，心识并不是身体，因身体是色法，其法相与心识不同，而且死人身体尚存，若身心为一，那是不是死尸也有心识呢？那心识是不是异于身体，是与身体毫不相干的外法呢？这也不可能成立，现实中稍有心智者都会知道，身心相知相连，除身体诸根外，若心识另外存有别体，则应成与身体诸根无关之法，那么一切有情之身应成无知，如同死尸一样，这种观点谁也不敢承认。心非身非异身，那是不是与身混合一体，像盐与水一样呢？这也不成立。若心遍于身支各分，那可以用前面修身念处的方法，逐个身支观察，不可能找出心的存在。而离身之外，如前面所分析的一样，也不可能独立存在实有之心。如是一一分析观察，心识不存在任何自相，没有丝毫真实性可得。《不退转轮经》云：“无明如虚空，诸法无性相。”《般若八千颂》中说：“心



无有心，心之自性为光明也。”《坚慧请问经》中云：“心之性相亦同幻境，应住无性相与离性相，此乃心念处也。”一切有情的身受心念皆无真实自相可得，本性无有任何戏论分别，所以观察至此，完全可以得出结论：一切有情其本性即涅槃，无有任何实执戏论。《圣宝炬经》中说：“一切诸法如善逝。”弥勒菩萨云：“三有寂灭平等性。”萨局哈祖师也说过：“轮回如何即涅槃。”龙树菩萨在《中论》里也说过：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。”这类教证于经论中，大家都见过不少，而有情自性如何即涅槃，这个问题要清楚地了知，对我们中下根凡夫来说，必须深入本论中的种种观察辩论，了知有情的身、受、心等皆无自性，当这些法义融入自心时，对“有情性涅槃”，一定能生起坚定信解。

子二、（观察心者无生）：

离境先有识，缘何而生识？
识境若同时，已生何待缘？
识若后境起，缘何而得生？

如果离开所缘境就先有根识，那么根识是缘什么境而生起的呢？如果境识同时存在，那么根识已经生起，又何必要观待所缘境呢？如果根识是在所缘境生起后才有，那么根识能缘什么境生起呢？

众生心识依所取境而起，如果没有色等所取境，也就不可能产生眼等诸识。因此如果有心识存在，那它必定有所缘境。如果心识有自性成就之产生，那么境与心识之间，究竟是同时生起，还是不同时生起呢？首先观

察，如果根识在前，而所缘境在后，那么在所缘境未生之时，根识又能缘什么境相而生起呢？识与境是能所关系，二者必须相依存在，若外境不具，那么内识无从生起。比如说当面前的宝瓶不存在时，见宝瓶的眼识也就不可能生起，这一点大家都应知道，所以识前境后是不成立的。识前境后不成立，那是否识境可以同时生起呢？如果识境同时生，二者也就不存在因果关系，因为根识已经生起了，那也就无需任何所缘境相。根识必须依缘一个境相的因，才可生起一个根识果，心境既为因果，须先存在因，而后果才可产生，这是世俗现象中的无欺规律。如是观察后，也就破除了识境同时生起的可能性。识境同时也不成立，那是否可成立境前识后，先有所缘境而后刹那才生起根识呢？如果境相在前，而后刹那才生起心识，那么在生起心识之时，前刹那的境相已灭，既无有境相，根识又缘何而生起呢？前刹那的境相已灭，如果还认为它可以作现在的所缘境生起心识，这无疑有兔角也能引生眼识之类的大过失。龙树菩萨在《中论》里说过：“云何因灭失，而能生于果？”若因前果后，则果生之时，因已灭失，既已灭失，又如何生果呢？凡夫认为真实有心识生起，而以正理观察时，无论如何也不可能真实存在着心识的生起。当我们真正了达心识与外境的无实本性后，实执习气一定可以调伏，乃至息灭。

癸四、（法念处）分二：子一、真实法念处；子二、于彼辩驳。

子一、（真实法念处）：

故应不能知：诸法实有生。

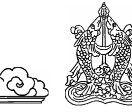
因此不可能以正理推知，诸法实有自性产生。

如前而作身、受、心三个念处观察，以此我们应该了知：要得到诸法实有自性产生，是不可能的。诸法若实有自性，那么它必有其产生方式，这些方式可以自生、他生、共生、无因生四种方式包罗。《入中论》里说："彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。"如果诸法由自体产生，那就有无意义、不必要、无穷生的过失；由他法产生，则有火焰生黑暗之过失；若自生、他生皆不存在，也就不可能存在自他共生，如同聚合众多砂石，也不可能生出芝麻油；若诸法无因生，则有虚空能生稻种等种种大过失，这些观察方式在《入中论》等论典中有详细而系统的论述。通过这些观察，我们可以了知，即使在世俗中，也不可能成立任何一种自性产生的法。在《般若二万颂》中，佛陀将一切法抉择为无生无灭、不来不去、不常不断、不一不异，以离八边的方式作了论述，龙树菩萨在《中论》里也说："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去"，"诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生"，"未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。"一切有为无为法，本来就没有自性成立之生，因此不论诸法如何显现，它们都不会有丝毫实有自性可得，能了达此，即是究竟的法念处。

子二、（于彼辩驳）分三：丑一、辩驳二谛不应理；丑二、辩驳无理由；丑三、辩驳观察无穷。

丑一、（辩驳二谛不应理）：







若无世俗谛，云何有二谛？

如果一切法无自性，那世俗也应成无有，而无有世俗谛，那么怎能成立世俗胜义二谛呢？

一切所知法皆无自性，也就不存在任何生住异灭的性相，这是究竟的法界实相。但有事宗无法理解这种究竟胜义，他们反驳说：倘若一切法无有自性，毕竟无有丝毫生灭相可得，那么生灭来去等世俗显现法也应成断灭，而世俗如果不存，那么胜义又如何安立呢？如是则二谛的分法不应成立，一切时应成一谛耶？颂词中，这个问题已提出，但没有直接回答，大概是因前面"许此为二谛"已解释了的原因。在《澄清宝珠论》里，全知麦彭仁波切回答说：安立二谛只是引导所化众生入门的方便而已，在究竟胜义中，实无有二谛戏论边执，因究竟实相，即是不可思议的法界真如，不存在任何承认。佛经中说过："设若无生是一谛，于彼有谓有四谛，住于究竟菩提果，不见一谛况四谛？"在证得究竟实相者之前，轮涅万法平等一如，一谛尚且不得，更何况二谛、四谛呢？究竟胜义中虽如此，而观待世俗名言，因有实相、现相二者，故安立了世俗谛与暂时的胜义谛，然这只是方便引导不能顿见实相的众生，并非究竟中成立。本论前面也说过："世俗与胜义，许之为二谛。"二谛只是于初学者前暂时承认的方便，而究竟中，"胜义非意境"，已超离了一切边执戏论也，哪还会存在二谛的分别戏执？

世俗若因他，有情岂涅槃？

此由他分别，彼非自世俗。



后决定则有，非故无世俗。

世俗如果是观待众生迷乱分别而有，那么有情怎能证得寂灭之涅槃呢？恒时不灭的此等世俗显现，皆是由其他众生的分别戏论而显现，并非涅槃者自现之世俗。如果世俗诸法自性成立，那么灭尽二取成熟涅槃之后，亦决定会有观待自己之世俗，然而非如是，故灭尽分别戏论者无有自世俗，可得涅槃也。

有些人对“诸法无自性，世俗现相唯因众生分别执取而有”不能理解，他们提出疑惑：如果世俗虚假无实，依众生的分别心而显现，那么众生无边，分别心也无尽，如是则世俗假相也永无尽时，那么有情如何证得寂灭实相之涅槃呢？答曰：恒时不灭的世俗显现，是由其他众生的分别戏论而显现，并非涅槃者自现的世俗现相，因此，并不会妨碍各别修行者的寂灭离戏之证境。修行者息除一切二取戏论之后，于其境界中即无有任何虚假迷乱之世俗现相，但其他仍陷于分别戏执之中的众生，其身心相续不同，故不能也趋入如是境界。这就如同陷于迷梦者有种种迷乱梦境，而醒者前无有；同样，未悟之众生如同陷入迷梦之中者，有着种种虚假梦境显现，而已觉醒者已息灭自己的梦境，此时别人的梦境无论如何，对他也不能妨害。月称论师说：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”已灭尽二取者，观待自己无有任何世俗迷乱相，而此时世俗迷乱现相在其他众生前，仍然不灭，其原因是有“他分别”，即其他众生仍有如同梦幻般的二取分别，因而仍会不断地现起梦幻般的虚假世俗法，这些世俗法唯是

观待各有分别二取者而现，对已灭尽二取者，毫无妨害。

如果生住异灭的世俗法真实存在，那么灭尽二取证得佛果后，也就决定会在证悟者前存在观待他自己的世俗戏论，然而这是内道弟子谁也不会承认的。因为所谓涅槃，便是寂灭一切世俗戏论，证悟无生无灭的境界，如果他仍存有生灭世俗迷乱相，怎能称之为涅槃呢？《入中论》里云：“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯证身。”由此而知，诸佛智慧前，已无余灭尽一切心与心所戏论，一切二取戏论皆已寂灭，并非还存在观待自己的世俗法。所以一切世俗迷乱法，皆非有自性存在，唯是观待分别二取之迷现也。

关于“后决定则有，非故无世俗（也有译为：否则无世俗）”一句，各注疏中解释各异，争论也较大，如威月论师在注疏中释为：“因为此有故彼有的缘起力，诸瑜伽士在出根本定后，仍会显现并确认他人的分别，故瑜伽行者出定后决定会有世俗，否则一切世俗法都应无有……”智作慧论师释为“后决定则有”为“后来认定的法，如果是有，那时就有所谓的世俗，如果是无，那时就没有世俗了，如青色的虚空花即无此种因缘可言……从不生不灭的法界中，仍会有异样的诸法缘生缘灭，如同幻化一样”等等，各论师见仁见智，对此各有不同见解。诸位应仔细思维，如果对实相深义生起了坚定信解，并全面闻思了修持般若的道次第，方可圆融各种不同的释义。

丑二、（辩驳无理由）：



分别所分别，二者相依存。
是故诸观察，皆依世共称。

能分别之心与所分别之境，二者相互观待而存在，因此一切分别观察智，皆依世间共同不察似有之名称而安立。

执著有事者问难：如汝宗所许，一切法于二谛中皆无有自性存在，那么能知所知皆不存在，如是则观察分析智慧亦不应存在，因此中观宗也就不能分析观察诸法，无理由建立诸法皆无自性的观点。答曰：能分别之心与所分别之境，于胜义谛虽不存在，然而在没有经观察的世俗现法中，二者可以相互观待假立。因此，中观宗一切分析观察，可以依这些世间共同承认的名言法而建立。世俗名言法在未观察之下，也即相对众生迷乱分别是似有存在的，在不察似有的一切能知所知法上，针对众生的分别习惯，中观宗建立了观察分析万法，引导世人趋入诸法无自性的实相中，这极为合理，并不存在无有理由成立自宗的过失。

丑三、（辩驳观察无穷）：

以析空性心，究彼空性时，
若复究空智，应成无穷过。
悟明所析空，理智无所依。
无依故不生，说此即涅槃。

有事宗：以分析诸法空无自性的智慧，推究出诸法皆空时，此空智并不能观察自己，如果它还需要分析为空，那么应成需无穷观察之过失。中观：当悟解所分析的法是空性后，能分析的理智便无所依缘；如果无有所依缘之境，能依之析智自然无从生起，能所皆不生，说




此即是涅槃也。

有事宗发难：汝宗认为以析空之智观察诸法，可以得出诸法皆无自性，而且析智也是空性。但是析空之智不能自己观察自己，那么要观察析空之智为空性，必须依赖第二种析空之智，而第二种析智同样也需建立第三种析智来分析它的空性，如是应成无穷观察之过失，永远也无法将一层层析智破析至究竟空。这样的大过失，汝宗怎能免除呢？中观师答曰：能分析之智是依所分析之诸法而建立，如果此析智已明了所析之法无实，证悟一切法不住有无二边，远离一切戏论边执，那时能析之智也就失去了它存在的依缘。相互观待而存的能析智所析法，如果一者不存，另一者也就不可能存在。现在析智已悟明所析诸法，从未生过，如同虚空一般，无有丝毫实质可得，既然如是，哪儿还有析智生起的观待境呢？至此能所双泯，犹如波涛入海，灭尽一切戏论，此时即是寂灭涅槃也。月称论师说过："有性乃生诸分别，已见自性咸非有，无性彼等即不生，譬如无薪则无火。"正是因为分别诸法自性成立，才会生起种种有无分别，如果以空性智慧现见诸法无有自性，则一切有无分别都不会有，就像无燃料则无火。证悟诸法无自性后，观察分析便同无薪之火，自然寂灭，此时，也即本论前面所说的"若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭"之涅槃。

辛三、（以理断除增益）分二：壬一、破有事宗之能立；壬二、建立性宗之能立。

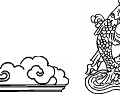
壬一、（破有事宗之能立）：



心境实有宗，理极难安立。
若境由识成，依何立识有？

许心境实有的宗派，其立论很难成立，如果说外境实存可以由心识成立，那么依凭什么成立心识实有呢？

以上通过种种分析辩论，对法无我作了阐述，此处再以正理断除增益，引导修习者加强对诸法空性正见的理解，为此，首先对有实宗的观点进行正面破斥。有实宗认为心及外境诸法实有自性，并非如中观宗所许那样，一切法无有自性，但是依教理观察成立这种观点的依据，无论如何也找不到。先从教证上说，全知佛陀从未在其经典中说过：内心、外境诸法实有自性，不空堪忍。而是处处讲述了“诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识如幻事”等诸法如幻无实的法义。这一点无需多言，内道弟子皆有目共睹。从理证上说，心境诸法实有之立论也不可能有成立之量，如果你们认为有成立之量，不妨举出来。有实宗说：外境诸法实有怎么会没有成立的量呢？有情的眼耳等六识，不是可以现量见到色等诸法存在嘛，因此色等诸法可以用现量来成立实有不虚，这种事实你们怎么能否认呢？中观宗驳斥：既然说外境可以用心识来成立它们的实存，然而心识又可用什么来证明它实有不虚呢？要以某种能立来成立其立论，必须要先证明能立可以成立，你们要用心识成立外境实有，那么心识本身是否实有存在呢？如果它自身尚未成立，也就不能由它来证明外境实有。而在胜义中，识不能由自身来成立，如前破自证时所说，如果要依他识来成立，那么他识还需其他识证成，




如是则成无穷的过失。

若识由境成，依何立所知？
心境相待有，二者皆非实。
无子则无父，无父谁生子？
无子也无父，如是无心境。

如果说，识可由实有存在的所知境成立，那么依凭什么说实有所知呢？如果心境二者相互观待而有，那二者都非真实存在。就像没有儿子，就不能称之为父，而没有父亲，儿子从何出生呢？如同真实义中无子也无父亲，同样心境二者也没有真实存在。

有实宗回答：心识非由自身，也非由他识来成立，而是由实有存在的外境，或说所知来成立其实有不虚。稍加观察，这种推理其实很荒唐，因为有实宗在前面说外境实有可以由心识来成立，而此处又说心识实有可以由实有所知外境来成立，心境互相作为能立，来证成对方实有不虚，这种推理方式只是狡辩而已，因心境二者自身尚未成立，那又怎能作为能立呢？中观师又问：那你们这种能成立心识实有的所知，又凭什么说它实有存在呢？有实宗答：所知实有依心识成立，二者相待而成实有。中观师驳斥：依汝宗所说，心识与外境实际上是相互观待而成立，既然是相待才有，那么二者就不可能存有自性。自性即是不依他缘独立实存的无变之性，而心境二者必须要相互依赖才能成立，这种法怎么会有自性呢？相互观待对方而成立之法，只是暂时假立之法，无有真实性可得。比如说长观待短而成立，它在遇到更长的法时，马上即会称为短；观待法皆是如此，只是暂

时观待某种因缘而有假名，并无自性。所以汝宗既许心境相待而存，即不能成立心境实有。

以譬喻而言，如果没有儿子则不会成立父亲，因为父亲必须观待有儿子，才可成立。所有的男性在小时候，肯定都没有儿子，不能称之为父亲，而只能称之为儿子，如果这种儿子的名称自性成立，那么所有的男人至死都应称之为儿子，不能改变。如是则世间无有父亲存在，而无有父亲，又哪来的儿子呢？所以，相待而有的父子，只是一种假名，在真实中不可能存在；同样，在真实中也无有心境，因为心境如同父子也是观待假立之法，并无自性。

父子、心境之类的观待法，在我们凡夫的分别念中，都毫无例外地执著为实有，这类颠倒实执习气，对一般人来说，非常坚固。各自内省，其实自己平常都在想：那里确确实实有山，那儿确确实实有河，因为我的眼识看见了；我的眼识等心识确实有，因为它能感知外境……自己随时都在以错误的方式观察思维，编织实执分别之网，使自己蒙蔽于其中，不得出离。所以此处表面上虽是破斥有实宗，其实在一针见血地直指我们的实执分别，因而大家应深入细致地思维，若能以此找到一个突破口，那蒙蔽自己的实执分别网即会逐渐打破。《菩提心释》中说："能知知所知，无知无所知。"能知所知相待而有，若能灭除对能知之心的实执，则对所知的实执，自然息灭。

如芽从种生，因芽知有种。
由境所生识，何不知有境？



由彼异芽识，虽知有芽种，
然心了境时，凭何知有识？

有实宗：如同芽从种子生，以苗芽即可推知有种子存在；同理，从所知境生出来的识，为何不能推知有真实存在的境呢？中观：由异于苗芽的心识，虽然可从苗芽推知有芽种，但是当心识了别所知境时，又能凭何异识推知有真实存在的心识呢？

有实宗转计云：心境不是观待而有的法，其实二者就像苗芽和种子，是以因果方式存在。苗芽从芽种而生，当现量见到苗芽存在时，便能无误地推知有芽种存在；同样道理，心识依所知境而生，当心识生起时，我们便可以依之无误地推知所知境实有存在。因为外境若不存在，那心识又怎会生起呢？依此无欺因果规律，我们完全可以从存在的心识，推知有所知境真实存在。中观师破斥：比喻不成立。苗芽从种子生，并非苗芽自身了知，而是由与苗芽相异的心识以比量推知，也就是有旁者才能从芽了知有种；而且，种生芽是定因果量，由有定因果量才可有这类推知，如果没有，则不能如是推知。而推断心境二者，当心识现起时，又由何种异识来推知这种心识必有其所知境存在呢？在胜义中，自证他证皆不能成立，如前已破。种芽可由异识推知，而心境不能有异识推知，也不能由自身证知，因此汝宗所举的比喻不能成立，立论也不能成立。

壬二、（建立性宗之能立）分三：癸一、观察因为金刚屑因；癸二、观察本性为大缘起因；癸三、观察果为有无生因。

癸一分四：子一、破无因生；子二、破他生；子三、

破自生；子四、摄义。

子一、（破无因生）：

世人亦能见，一切能生因，
如莲根茎等，差别前因生。

无因生不合理，因为世人也能看见，一切果皆有能生之因。如莲花之根茎等种种差别，也由其不同之前因所生。

中观宗所立的诸法无自性之观点，有其系统而严密的抉择理论，这些能立理论，藏传佛教中的论师们总结为应成派与自续派共同承认的五大因、应成派不共的四大因，此论中所用的金刚屑因、大缘起因、破有无生因是共同五大因中的三种。所谓金刚屑因，是从诸法生因观察的理论，它能将诸法有自性生的实执彻底击破，如同金刚宝杵能击碎山王一般，以此而得名。

诸法如果实有存在，必定有其产生方式，这些方式总括起来，不外乎无因生、自生、他生、共生四种。承认无因生的以顺世外道为主，他们不承认三世因果，许诸法无因自然而生。他们说：如荆棘刺之尖锐，河流之向下，孔雀之彩纹等，谁亦未造作，皆为天然而生，由此类推，诸法之生皆非有因等等。这种说法无疑不能成立，不用说经不起出世智慧的观察，就连世间稍有见识者，也能推翻其观点。因为世间万法的产生，现量或比量可见都有其能生因。世间农夫牧童也都会明白这点，而不会承认无因自然生，如果诸法无因就能产生，那农民耕田下种，辛勤劳作干什么呢？《释量论》中说过：“若此有彼生，若此变彼变，说此是彼因，此于彼亦有。”






因法具足时，果即能生起，因若发生变化，所生果也会变化，这种因果的法相遍及于世间万法，所以无因生的观点，是不能成立的。外道争辩说：诸法哪能有生因呢？例如莲花根茎叶等，其色形都有差别，而世人所谓的莲种上，并不可能见到这些差别相，以此可知，世间诸法根本不可能由因产生，唯是自然生也。中观师答：莲花根茎等种种差别相，也是由它们各自不同的因所生，这些差别因都存在于其种子中，并不能因你们暂时未见而说没有。你们认为如果因能生某种果，那么因上必能见其果，这样也就因果相同，那还能成为什么因果呢？所谓的种因，世俗共许不必与果相同，而是由于它有生果的能力，才称之为因。比如莲花之根茎，虽与莲种外相不同，然而世人现见它们从莲种产生，而非从其他种产生，莲花根茎之差别因，在莲种中以较为隐秘的方式存在。这一点，现代稍有生物常识的人都会知道，在一粒种子的组成结构中，蕴涵着能产生种种差别果相的不同组织，一株莲花的颜色、茎叶差别等，在莲种中皆有其不同的基因，并非无因而有种种差别果。

谁作因差别？由昔诸异因。
何故因生果？从昔因力故。

是什么造成了因的种种差别呢？是从产生此因的前因之种种差别而造成。为什么此果之因能生此果呢？是由往昔之因力而决定。

外道继续发难：如因具有种种差别，那么这些差别又是由什么造成的呢？比如世人皆言莲花茎叶由同一莲种产生，而一莲种之中若有种种差别因，那这些差别



又能有谁造作呢？若无作者，岂不是证明诸法在究竟上是无因而生耶？答曰：因中的种种差别，若无自因，亦不能生，完全可以依理推断，因中的种种差别力，是由生起此因的前因中，有诸不同之力而成。世间任何法，皆有其因，无因则不生，这是世间无欺的名言规律。我们知道，现代世间人的种种科学研究，如物理、化学、生物遗传等等，无不证明了如刺尖、雀翎之纹皆具其遗传基因，雪花之六瓣等各种自然现象，皆有其形成原因，在古代虽无此类研究成果可作佐证，而成就者们以透观诸法的智慧，直接证明了这一点，现代所谓的科学进步，其实并未超越古人的智慧。

外道又问难：按汝宗所言，种因里蕴有种种不同功能，那为什么青稞之因只生青稞，而不生小麦呢？答曰：青稞种子并非有能生一切的功能，而是由往昔因之能力所决定，只能生起与它同类的法。一切因果，都有其准则，往昔因力如何，后时所生之果也如何。同类因力只能生同类果，这是名言诸法的无欺准则，谁也不会错乱。如果按汝等顺世派所言，诸法无因能生，则应成诸法恒常有生或恒常无生，世俗中也无有任何因果规律。可是现象诸法中，并非如是，一切法的生灭皆有轨可循，皆具有其特定的生灭因缘，完全与汝宗所许不同。

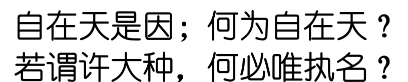
子二、（破他生）分二：丑一、无常他生；丑二、常有他生。

丑一、（无常他生）：

（华智仁波切的科判中，有“已述”二字，大概是指心念处中，观察心者无生一段，对破无常他生的理论已有论述。）

丑二、（常有他生）：





自在天是因；何为自在天？
若谓许大种，何必唯执名？

如果许自在天是创造世间之因，那么什么是自在天呢？如果说四大种即是，那又何必执著自在天的虚名呢？

自在天派许自在天是情器世间的唯一作者；而且自在天具恒常实有周遍之性，是众生生存之根本，是应供与皈依之处；自在天经思维后，才创造了情器世间的一切法等等；这些在《黑自在天论》中都有介绍。既然他们有如是立论，那中观师问：“如果自在天是诸法之因，那么什么是自在天呢？”按自在天派的教义，他们回答：“自在天，说明白了就是地水火风四大种，情器世间皆是四大种所生，这一点，谁也无法否认……”答曰：“在名言中，我们也许四大种是诸法的构成因素，但是你们为什么偏偏要给大种取名为自在天呢？你们所许的自在天，与世人所称的大种，只有名称之别。而名称只不过是依世人的分别念而取，无有任何实质，所以你们费力建立自在天，与世人共许的大种名称相异，无有意义，也不合理。”而且以理观察时，你们所许的大自在天，其实不可能是大种。

无心大种众，非常亦非天，
不净众所践，定非自在天。
彼天非虚空，非我前已破，
若谓非思议，说彼有何义？
云何此彼生？

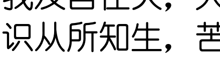
无有心识的地水等大种数目众多，非常有，也不是天神，而是被践踏的，是不净法，所以它们绝不是常恒



独一应供的大自在天。此外，自在天不是虚空，也不是我，这一点如前已破。如果说自在天是不可思议的，那么说他是作者又有何用呢？既然不能了知他，那又凭什么说此等是他生出呢？

自在天派许自在天即大种，然而观察之下，这无法成立。因为地水等大种其数目众多，而大自在天为独体之法；诸大种无常、无心识，而汝等许自在天为常恒、有思维之法；再者，诸大种常为众生践踏，是不清净法，非天神，没有人对其恭敬，而你们所许的自在天是应供、应恭敬的天神；从各方面观察，大种与大自在天法相完全不同，由此怎能许为同一法呢？再说，大自在天不可能是虚空，因虚空没有生果的思维动机，而且自在天也不可能是"我"，因为在本品前面，已观察外道所遍计的"有心我"与"无心我"都无法成立。

自在天派转计云：自在天并非如你等所说那样，他不可思议，不可以语言表达，凡夫人永远也无法衡量与了知其境。中观宗破斥：如果说自在天是不可思议，不可测知的，那你们说他是万法的作者，这种说法岂不是毫无根据与作用？既然要建立某观点，需先了知清楚才能确定，自在天既是不可知不可测，那又怎么确定万法由他生出呢？假如能了知能生所生及决定其因果关系成立，那么你们也不妨建立自宗，然而你们以一个不可思议法作为万法之作者，应成石女儿、兔角等也可成能生。



我及自在天，大种岂非常？
识从所知生，苦乐无始业，



何为彼所生？

我与自在天及地水等大种岂非许为常有吗？诸心识皆缘所知境而生，苦乐等诸感受由无始以来所造的业力而生，那么什么是自在天所生的呢？

再从大自在所生的果观察，它产生的究竟是哪种法呢？如果说所生果是常有我等法，那么自在天、地等大种，这些你们岂不是许为常有存在的法吗？既为常有之法，那如何作能生因呢？而且你们许"我"也为常有之法，既是常有之法，那又怎能成为所生果呢？常有之法即常恒无变，常恒无变则不可能有能生与所生，所以汝宗许自在天大种能生常有我等法，其实是自相矛盾，根本无法自圆其说。如果许自在天所生的为心识、苦乐等无常法，可心识是缘所知境而生，这一点每个人都能现量了知，自己的眼等诸识皆是缘色等诸无常之境产生，若无色声等所知境，则不会有诸识生起，所以并非由什么常有自在天所生。苦乐等感受也是由自己往昔之业力而生，比如说往昔所造的恶业，现在成熟了，必会受苦，往昔造的善业成熟了，现在必定会感受安乐，这是世俗中的无欺规律。在这些苦乐感受之中，并没有什么大自在天操纵，而仅仅是众生自己所造的业，在起着主导作用。总之，常有法不会有生因，无常法各由特定的自因而生，这些法绝不可能是大自在天造作而成，也就是说大自在绝非诸法之生因。如《释量论》说："被刀伤黑者（人名），药愈合相属，何用无关木？不应知为因。"无关之物不应作为因。

若谓因无始；彼果岂有始？





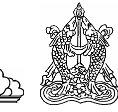


彼既不依他，何故不常作？
若皆彼所造，则彼何所需？

如果说诸法之生因——自在天无有开始，那么他所生的果，怎会有开始呢？自在天既然是不依任何他缘的独立生因，那为什么不恒常造作诸法呢？如果一切法都是他造的，那么他还需要依赖什么他缘呢？

自在天派许大自在天是无始即存的常法，由他独立创造了万法。既有如是承认，那么中观师破斥：你们说万法创造者大自在天无始即有，那么应成他所生之果，即现今的男女等，也应成无有开端。而现实中器情世间，皆有各自的生起时间，都是偶然存在之法，那不是成立这些都非自在天所生吗？如果这些法的生因是自在天，那自在天也应成有始而且是无常之法。这是第一个问句的破斥方法。自在天派当然不会甘心承认过失，他们说：我们并无此等过失，因为自在天是次第造此器情世间，在一阶段内，有些造，有些不造，如是诸法有不同生起时期……中观师又问：你们不是许自在天是万法的唯一生因吗？他既是不依任何他缘而独创万法，为何不同时造一切果呢？能生一切果的因若恒时圆满，则为什么不恒常造作这一切果呢？《释量论》中说过："若因全具足，云何彼果灭？"你们既许大自在天是一切果之唯一生因，又说他次第造器情世间，实是毫无道理的说法而已（第二问句的内容）。外道又救云：大自在天确实是万法的创造者，他在创造诸法时，是依诸法的俱生缘而造，俱生缘非恒时具足，所以诸法有依次生而且偶然的现象，这并不能说明大自在天非万法之生因，而只是俱生缘具






足或不具足的问题。中观师破：理由不能成立。因汝宗许大自在天是所有万法的唯一创造者，如果自在天生果时，还需要他缘，这又怎么合理呢？而且他如果能创万法，那么又为何不能创造俱生缘呢？你等所谓的俱生缘之说，实与自宗自相矛盾，不能成立也。

若依缘聚生，生因则非彼。
缘聚则定生，不聚无生力。
若非自在欲，缘生依他力。
若因欲乃作，何名自在天？

如果说依靠因缘聚合而生万法，那么生因就不是自在天，因为一旦因缘聚合则决定能生果，若无因缘聚合，自在天也就没有生果之能力。如果万物不因自在天的欲望而生，那么就是依其他因缘力而生的。反之，若诸法依自在天的欲望而生，则他已成无常无自在者，那么他怎么能称为自在天呢？

接着上文，中观师再破斥：如果你们承认自在天须依因缘聚合才可生万法，那无疑已破坏了汝宗的观点。因为依因缘聚合而生万法，则能生因是聚合的因缘，而不是自在天。因缘聚合了，则果法必定现前，因缘不聚合，则无力生果，在这个过程中，自在天又能有什么用呢？比如说干柴、火种等聚合，或种子、土壤、阳光、水等聚合，自在天就非得生起火焰、苗芽不可；而这些因缘中若一不具，则自在天也无法让火焰、苗芽生起，这样的自在天又有什么用呢？生果与不生果，完全依赖于因缘聚合与否，而你们执著自在天为因，这不是以非因为因，混淆是非吗？若非生因能为因，诸法之生因应



成无有穷尽，如《释量论》中说：“何有何变因，此外执余因，则于一切法，诸因成无尽。”

再者，如前所述，如果诸法不是依自在天的欲望创生，就不得不承认：诸法是依自在天之外的其他因缘而生。那也就是说诸法之生因是其特定因缘，而非自在天。反之，如果你们许万法是依自在天的欲望而创生，那么自在天岂不是变成了无常与不自在之法吗？因为能生果的法，必定周遍无常，只要是常法，则永无作用如同虚空。自在天若能生果，也就定成无常之法，既属无常，怎么能称之为自在之天呢？而自在天如果依欲望创造诸法，那么他为欲所牵，又何有自在而言？如是观察，即可彻底摧坏外道常有他生之邪执，渐趋无生大空正见之门。

微尘万法因，于前已破讫。

另外伺察派外道许常有成实的微尘为万法生因，这在前面观察方分微尘时已经破讫。

许常有他生的宗派，还有伺察派外道。伺察派是古印度六大外道之一，他们认为：常恒成实存在的微尘是万法生因；世间众生皆为常恒微尘所成，其粗大现象虽有迁变，而微尘却永恒无变等等。对这种立论，本品在身念处的“方分离部分，如空无微尘”一偈中，已作了破析。简略而言，若微尘成实存在，则观察此微尘是否可与前后左右上下六方之微尘接触，若有触，则此微尘是由六方分组成，并无成实自体存在。微尘自体尚且不存，它又如何生起万法呢？如同石女儿，他无有自体，也就不可能造作种种事业。再说，若微尘与六方之微尘

无触，无触则无有方分（体积），无方分则聚集所有微尘，也无法组成有形质之法。如是可知，伺察派之立论无法成立。

子三、（破自生）分二：丑一、破主物；丑二、破自生。

丑一、（破主物）：

常主众生因，数论师所许。
喜乐忧与暗，三德平衡状，
说彼为主体；失衡变众生。

常恒的“主”（或自性）是众生之因，那是数论外道师所许的观点。喜忧暗三德平衡之状，就是所谓的主物，而三德失去平衡时，即会变化出众生与万物。

在本论中，已是第三次提及数论外道的观点，由此也可推知这种宗派在古印度的影响。数论外道认为，主物（或说自性）常有成实存在，是一切众生与现象之因，如同瓶因之泥土；由自性现起大，大如二面镜，外现五唯，内现神我；以大者享受乐等外境时，与神我不能分异体并执为我所等等。分析其观点，其实是许诸法自生的宗派。

数论外道所许的主物，谓有喜忧暗三种平衡的性质，喜忧暗可以理解为乐受、痛苦与平等无记的痴暗。他们认为三德平衡状态，即是自性，是诸现象之主体，当三德失去均衡时，便变成了众生与种种现象，因此，一切众生与现象，其实质是喜忧暗三德，也即是自性自体所生也。

一体有三性，非理故彼无。
如是德非有，彼复各三故。



独一主物有三种不同性质，这是不合理的，所以主物无有真实存在；同样三德也不可能真实有，因为它们一一也应同样具有三种性质。

首先分析数论外道所许的万法生因——自性。他们许自性为常恒独体存在之法，然而又许自性具有喜忧暗三德。具有三种不同性质，是不能称之为一体法的，也不会有其实有的自性，观察方法如身念处相同。同样，所谓的三德在观察之下，也不会实有存在，因为你们许三德可以组成自性，那么在三德各自之上，也应具足其主体之性。如喜，必然会有喜喜、喜忧、喜暗三种性质，如是则喜本身也无实存。如果不许喜德具如是之三种性质，则它已远离了主体的性质，又怎么能说是主体的组成部分呢？不相同的法，又如何能组成同一整体呢？龙树菩萨在《中论》里说："若果似于因，是事则不然，果若不似因，是事亦不然。"自性为果，三德为因，此二无论是相似或不似，皆不可能成立实有存在。因此数论外道许自性由三德合成，而有成实常恒之体的观点，实是毫无道理的臆想而已。

若无此三德，杳然不闻声。
衣等无心故，亦无苦乐受。
谓法即因性；岂非已究讫？

如果没有三德存在，则亦无有它们所生的声等诸法，而衣等外境诸法无有心识，故亦不可能有苦乐等感受。如果说衣等诸法是苦乐之因，而在胜义之中，衣等诸法的存在，这难道不是在分析身等无实有之时已经破斥完了吗？



中观师继续破斥：如果认为在自性中不存在三德的别体，那么由三德所生起的色声等五唯与眼耳五根等，都无有生起的可能，就像无泥则无瓶等器物。由是则闻声见色等现象皆不可能发生，这样也就直接与你们所许的宗派相违，破坏了自性生万法的立论。再说，你们如果认为苦乐等三德在外境上成立，由此而可证明外境诸法皆与主体一性。而这一点可以用现量观察，所谓的苦受、乐受等必定成立在心识上，是众生心相续分别假立的法，在无心外境上，根本不可能存在苦乐感受，对此在前面亦作了详细分析。外道之见解与佛教有很大差别，他们认为苦乐等感受完全由外境法决定，也就是说物质决定精神，所以他们对外境非常执著，不顾一切手段追求声色享受，而对真正的苦乐根源——内心，却漠然不理。这种舍本逐末或说是缘木求鱼的做法，其后果如何，也就可想而知了。错误的认识，只会导致悲惨世界的延续，因而诸位当头脑清醒，不但自己要彻底认识，还应承担责任，让更多的人认识这点，从迷惑与沦陷中解脱出来。

外道又认为：外境法中，虽无苦乐感受，然而它们却会引生苦乐感受，可以承认它们是苦乐之因性，因此也可许它们与自性（主）是同一本性，具有三德等等，这种承认既不违现量，也建立了自宗，所以你们中观论师再厉害，也不能否认我们以现量成立的观点。中观师破：在胜义中，衣等外境诸法怎会有自性成立呢？这在前面讲身念处时，已作了详细破析，如是衣等自性尚不存，那又怎么可能有苦乐之因性呢？一个本体如同石女儿、





虚空一样的法，也就无法说它有如何性质、功用等，难道这种道理你们不明白吗？

汝因具三德，从彼不生布。
若布生乐等，无布则无乐；
故乐常等性，毕竟不可得。

汝宗所许的诸法生因具有乐等三德，然而从三德不可能见有布等生出。如果你们认为布等外境法可以生出乐等，然而布匹等尚无法成立，那么乐等又从何而出呢？所以乐等常恒性完全是不存在的。

在世俗名言中分析，数论外道所许的观点也不可能成立。数论派许布等诸法之生因为喜乐、忧、暗三德，从布等诸法之中，又可产生乐等。如是许布等诸法既是乐的所生果，又是乐的能生因，这样的因果，又有何合理性可言呢？这就如同说一个人是张三的儿子，是张三所生；同时又是张三的父亲，是张三的能生，无疑已颠倒因果，混淆名言。再说现量中谁也不可能见到从乐等三德中生出布匹等；你们说从布匹中能生乐，这个观点姑且不论正确与否，而布等诸法微尘许也不成立，那这些无有的布之中，又如何生出乐呢？这就如同不存在花园，也就根本不可能有依靠花园所生出的悦意一样。因此，无论从哪方面观察，你们所许的常恒独立之乐等三德，永远也不能成立。

乐等若恒存，苦时怎无乐？
若谓乐衰减；彼岂有强弱？

如果乐等三德恒常存在，那么痛苦时为何感受不到乐呢？如果说，受苦之时乐受减弱了，所以感受不到，



然而真实恒存的事物怎会有强弱变化呢？

外道又说：乐等不必依靠布等外境法存在，而是作为主体之自性恒常存在，并不会因布等外境之不成而不存在。中观师答：如果乐等自性成立，恒时存在，则应成恒时能感受，因为乐等是可见之法，而且恒常不会改变其性质，那又为什么不能恒时被感受到呢？可是现实中并非如此，乐等并不能恒时感受到，以此而推知，你们认为乐等恒时实存的观点，定非应理。

外道解释说：乐等虽恒时存在，然而有明与不明的强弱变化，不一定恒时能见，所以不能以不见而否认其恒常存在的事实。回答：你们不是许乐等是与主体自性无二、恒常实存的法嘛，既然是常有一性之法，那又怎么会有强弱明暗变化呢？如果有此等差别，则乐等应成无常，若是常有一性之法，绝不应有时见，有时不可见。此段辩驳中，前二句也可解释为辨析与自性总体无别之乐等不存在；后两句，外道转计乐等常恒以别法而存，而中观师以乐等有能见与不能见的变化，否认了乐等的常恒一性，如是别法不是常恒，而总体自性为常恒，这样的别法与总体也就不可能无别，以此而破坏外道的立论。

舍粗而变细，彼乐应非常。
如是何不许：一切法非常。
粗既不异乐，显然乐非常。

如果乐等舍去了前时之粗相，而变成细微所以不能见，那么这种乐等法应成立为无常。同样，你们为什么不承认：一切有为法都是非常恒的呢？既然乐受与粗细



非异，那么乐受显然是非常恒的。

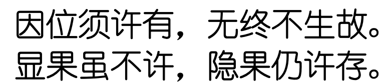
常恒一性之法，即不应有强弱粗细二相，外道见中观师以此而破斥他们，马上又解释：乐等已舍前时之粗相变成了细相，因此既不违其常恒一性，又可圆满解释其不能恒常被感受的原因。答曰：如果乐等舍粗相而成细相，这样的法不是无常，那又有何法称为无常呢？因乐等已舍去了能见之性，而变为不能被明见之性，这二者完全不同，理应成立无常。同等道理，你们所许包括一切法的二十五谛，为什么不承认是无常呢？因为你们所许的二十五种所知法，没有一种可以有恒时不变的唯一现相，没有一种是恒时不变的所缘法。二十五谛法既有能现或不能现、能缘或不能缘的变化，则定可成立为无常。

外道争辩说：乐等虽变粗细，然而乐性无有变动，因此并不会因粗细变化而坏其恒常之性。中观师以一异理破：既然你们如是承认，那么此乐等之粗细与乐性是一体还是异体？如果是异体，那么粗者灭去而显现细者之时，乐性也应不灭并恒时被感受，这显然是不成立的。而粗者既然不异乐性，那么当它变灭时，乐性又为何不许变化呢？这显然能成立乐等非常有。

如上以辩论方式，已彻底摧毁了数论外道所许的宗派见。现代社会中，如同数论派许主物生万法的宗派邪见，仍是百出不穷。个人细细内省，谨防自相续受这类邪见影响，而且作为一个大乘佛弟子，当义不容辞地捍卫佛法，以正理挑破这类外道邪宗对世人的愚弄。

丑二、（破自生）：





因位须许有，无终不生故。
显果虽不许，隐果仍许存。

凡生果，必须要承认在前因中果就存在，如因中无果，则始终不应出生。在因中，虽不能许有明显的果，然而不明显的果仍然应承认存在。

数论外道认为：凡能见的一切法皆于常有主体上恒常存在，如果因位上不存在，那一切法就会如同空中鲜花，始终不可能显现。既然因位时存在一切法，又为何不能恒时现见呢？数论外道说这是因为在因位中，诸果法以较为隐秘或说不明显的方式存在，而后来所谓的生起，只不过是犹如灯火照见暗室中的宝瓶一样，是一个使之明显的过程。关于数论派许因中有果的观点，在诸多经论中都有过破斥，全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：若不许因位无有明显，则成诸法皆为新生；若许因位明显，则安立明不明之差别极不应理。一法从本不明显到明显，世人虽许为同一法，然而这只是名言假立，真实中不可能成立。名言中稍加观察，也不能许前后刹那之宝瓶为同一法。而数论外道的主张，其实与其自宗内部也相违。

因时若有果，食成啖不净；
复应以布值，购穿棉花种。
谓愚不见此，然智所立言，
世间亦应知。何故不见果？
世见若非量，所见应失真。

因位时若真实有果存在，那么吃食物时应成食不净粪，而且应该以买布的钱去买棉花种子来穿。如果说世人愚痴，见不到种子里有布等，那么你们了知真如的祖



师所说的道理，世间人亦应了知才对，然而世人为什么不能在因中见到果呢？如果说世人所见非量，所以不能以世人不见而不成立因中有果，那么世人所见之果亦应成虚假。

对数论外道的立论，作者在此没有以胜义理论观察，而是指出因中有果之观点，直接与世俗相违，在名言中也不能成立。因为，若因位真实有果，那世人吃食物时，岂不是在食不净粪，这种观点世人谁会承认呢？而且，若因中有果，那你们又何必辛辛苦苦去掏钱买布做衣服，不如直接去买棉花种子穿上，这样做，与你们所许的宗派才能相合。外道徒分辩说：实际上因位有果，但是世人愚昧无知，不懂得这些道理，不能见到这种真相而已。回答：就算世人愚痴无知，不能凭自力了知这些道理；然而你们所谓的智者——了知真如之数论祖师，不是已经建立了因位有果的理论嘛，以此为引导，信奉他们的世人为何不能现见因中有果呢？如果你们这些祖师与教徒承认因中有果，那你们为什么只吃食物，而不吃粪便，只买布而不买棉花种子呢？无论何时没有见过你们按自宗的见解而行，这不是正好说明汝宗立论的颠倒吗？

外道不承认其过失，又说：世人的能见能闻，不能成立为正量，不能作为推翻我们立论的根据，所以你们以为世人不能见，就可以破坏我们的观点，不能成立。回答：如果说世人能见非正量，那么世人所明见之果亦应成非量，是虚假不实的现象，既然一切果法皆为虚假，那么你们说什么因位有果，次后明显也无有任何意义，

何必在这些本来不实的虚幻现象中绞尽脑汁呢？

若量皆非量，量果岂非假？
故汝修空性，亦应成错谬。

如果能量是假，所量也就成假，那你们中观宗的量果岂不也成虚假吗？因此，你们依量修习空性也应该是错误的。

能量心识若是虚假，那么所量也成虚假，外道徒见中观师举出了这一条，便想反击，他们说：那样你们中观宗也不能成立。因为你们承许在胜义中，能量心识不成立，既然心识如幻虚假不实，那么它所衡量的果亦是非量。你们依靠非量的心识，抉择出胜义后，所修习的空性也应该虚假不真，是错误的结果。这就如同梦中认梦一样，能认所认都是假的，都不能真实成立，因此，你们所立的诸法皆空性之观点，实际上也非正量，而汝宗依空性理对我们说那么多过失，其实都不能成立。

不依所察实，不取彼无实。
所破实既假，无实定亦假。
如人梦子死，梦中知无子，
能遮有子想，彼遮也是假。

如果不依所观察的有实法，则不能单独执著其无实，所破的有实既然是虚假，则无实也显然是虚假的。如同有人梦到儿子死亡而痛苦，若能了知梦中的儿子是虚无的，定能灭去痛苦；那么他的能遮有子之念，当然也是假而不实。

中观师回答：如果不观待所观察的有实法，无实空性也不可能单独成立。比如说，如果不观待瓶子有，那么瓶子的无有也就不会存在。正是因为凡夫众生执著诸



法为实有，观待这些所破的有实，我们才建立了能破的无实空性，既然这些所破有实法是本来不成立的虚假法，那么无实显然亦是虚假。然而能破的无实虽为虚假，观待所破的有实法，亦是无有错谬，而且是必需修习的。众生从无始以来，以串习实执而流转于轮回，要对治这种恶习，必须修习无实空性。这个过程，如同有人做梦，当他梦到儿子出生后又死亡时，内心会非常痛苦，此时他如果能了知这些都是梦境，知道梦中的儿子虚幻不实，那痛苦一定会息灭。这种了知梦中无子的理智，当然亦是一种梦中的心念，不是实有的，然而其作用却非常有效，也是做梦者息灭痛苦的必需方便。《三昧王经》中说："若少女梦中，生子见其死，生喜死不适，诸法如是观。"轮回诸法如同少女梦中的生儿子、死儿子，本来虚幻不实，但不能了知是梦，仍免不了种种喜忧痛苦，因此观待噩梦一样的轮回法，无实空性的修法非常重要。当然，若能彻底灭尽有实执著，那么无实所依对境已灭，也就不可能再单独存在，如同二木摩擦生火，火起木尽。以观察诸法无自性的智慧火，烧尽一切执著戏论之茂林，智者即能住于无所缘执之境，这时才是真正的大中观，真正的离戏大空性之境。

子四、（摄义）：

如是究诸法，则知非无因，
亦非住各别，合集诸因缘，
亦非从他来，非住非趋行。

如是分析后，就可了知诸法不是无因而生，也不是真实存在于各别因缘中，或合集的诸多因缘中，诸法非

从他处来，无住也无去。

以如上方法，对诸法的生因一一作深入观察，便能了知诸法非无因生，亦非常因生。在世俗中，诸外境法皆依各自因缘集聚而生，如草木等一切皆依种子水土等因聚合而生；而内有情法，从无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有到生、老死，这十二支各依自因而不断生出；因此，内外诸法非无因生，皆是各依因缘出生。但这种缘起生，也非常有成实，它只是众生分别心识前一种暂时假立的生，其中并无成实自性，因与果之间不存在实有堪忍的关系。有些外道认为果必然存在于各自因缘中，而在胜义理论观察之下，这也不能成立，果若在个别因缘中存在，那么它是以什么样的方式存在呢？将其因分析至无分微尘、刹那，也绝不可能找到其果法的丝毫自相。一一因缘中不存，那么众多因缘合集，也无法生果，这就像一个瞎子见不到山河等色法，那聚合众多盲人，也无法见到外境色法。

从另一个角度分析，诸法非从因缘以外之他处来，不住于任何处，灭时也不去任何处，因为诸法从来就没有过真实本体，既无本体，那又如何成立来、去、住呢？《中论·去来品》中说："已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。"对诸法的来去住作详细分析，最终会发现诸法无有任何来去住，来去住亦唯有假名，而无事实。这些推理方法，各人应参照《中论》作仔细思维，若能真实地趋入，那将会对自己产生极其有益的影响。

癸二、（观察本性之大缘起因）：



愚痴所执谛，何异幻化物？
幻物及众因，所变诸事物，
应详审观彼，何来何所之？

以无明愚痴而执为真实存在的诸法，与魔术师所变的幻物又有什么差别呢？幻物与众因缘和合所变现的诸事物，应该仔细审观，到底从何处来？向何处去？

众生因无明愚痴将内外诸法统统执著为实有不虚，而这些事物的本质，其实与幻术师幻变出来的幻物又有何差别呢？《三昧王经》中说："如多人聚中，幻师变化相，作诸象马车，如彼皆不实，而各种显现，诸法如是观。"诸因缘和合而起的万法为什么与幻物无别呢？首先，应从二者的来处、去处观察。幻师所变的车象马等物，当然不是从其他地方搬过来的，而唯是幻师以幻咒加持木石等因缘，从无有之中虚幻地现起，使观众不知不觉之中受骗，见到了种种具有真实感的幻象。最后幻师停止施行幻术时，一切幻象顿然消失，幻变的象马车等，皆刹那间不现，它们又到何处去了呢？这一点，大家都应明白，因为它们本来就没有真实自体，故无有任何去处，生起时也不会有任何来处。同样，依因缘和合而生起的法，也无有任何来处与去处。比如说依众多砖石木料的组合，在我们面前便会有房屋的显现，不观察时，我们都会认为房屋是实有不虚有自体的法，然而稍加观察，所谓的房屋除了一堆砖石、木料外，哪儿有它的自体呢？它只是人们在砖木材料上所安立的一种假名而已，除此之外，毫无自相可得。观察其来处，唯是人们依众缘而假立，并无真实来处，当它不现时，它



也无任何去处，与幻变的象马等相较之下，实际上毫无差别。《般若二万颂》中说："诸法如幻，自性未生不灭，无来者也。"《妙幻师问经》中说："由业变化幻，是六种众生，以缘变化幻，如镜影像等。"在这方面详加观察，最后对诸法无来无去的虚幻本质，一定可以生起定解。

缘合见诸物，无因则不见。
虚伪如影像，彼中岂有真？

因缘聚合时，就可见到诸法显现，若无因缘，则见不到任何一法，所以诸法现象如同影像一样，其中怎么会有真实自性呢？

世间一切法，皆以因缘聚合而有显现。能生之因缘具足时，则能现起其果法，而能生之因缘不具时，则不现其所生之现象，佛陀洞察了此世间一切幻法的如是本性，而说："诸法因缘生，缘去法还灭。"既然诸法皆是依缘而生灭，如同镜中影像一样，那么诸法即无自性，不存在常有不变的自体，龙树菩萨说过："因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。"缘合即现，缘散则灭，其中怎会有真实不变的自性呢？《楞伽经》中说："三有如乾城，或如焰水聚，知虚妄分别。"对缘起所生之法，佛经中经常以幻化等八喻加以譬喻，抉择其离一切常断有无来去诸边的空性本质。若能如实了达缘起性空之理，则如《汇集经》中所言："菩萨何者缘起生，无生无灭知此智，离云日光除黑暗，摧毁无明得本智。"大缘起因是抉择诸法空无自性的因王，在中观应成派与自续派共许的五大因中，是最为有力的理论，



大家若能真实掌握，相信不久皆可摧毁无明，证得本有智慧。

癸三、（观察果为有无生因）：

若法已成有，其因何所需？
若法本来无，云何需彼因？

如果诸法已经真实存在了，那么何必还要生起它的因呢？如果诸法本来就不存在，那么要它的因做什么呢？

破有无生因也是中观论师常用的五大因之一。通常世人执著实有因生实有果，而中观论师从世人所谓的实有果法去观察：既然你们许因能生果，那么是生起已有的果还是无有的果呢？假如是已有的果，那么果早已存在了，还需要因干什么呢？果已产生了，就像儿子已生下来了，再也不需要任何因使其产生；而且“若果定有性，因为何所生”，实有的果则不会要任何观待因；所以已有的果，不可能还需要因生。从另一方观察，若果无有，按世人的习惯思维，有则实有，无则实无，那它的本性即是无，无论用什么因缘也无法使它生起，这样因再多，也无有用处。

纵以亿万因，无不变成有。
无时怎成有？成有者为何？

纵然聚合亿万的因缘，也不能把无变成有。无未离无有之法相，怎会变成有呢？如果无已失原状，那么变成有的又是谁呢？

有些人想：生因使无有的果生起，并非是生起无，而是使原先无有状态下的果转变成有果，比如这儿本来

没有房屋，后来人们聚合种种木石等因，使原先无有的房屋生了起来，这又有何不应理呢？回答：本来无有的法，纵然以亿万种因缘聚合，也不可能转变成为有者，就像无论聚集何种因缘，也不可能让兔角变为有。《中论》里说过：“若果定无性，因为何所生。”自性成立无性的果法，则不会有任何因，因为它不观待任何法。

“无”不能成为“有”的原因共有两种，一种是“无”不舍自体而转变成“有”不应理。试想：自性成立的“无”，在不舍“无”相的状态下，怎么会成为“有”呢？因为有无二者是互绝相违的法，一者在时，另一者绝不可能存在。第二种是“无”舍其相状而成为“有”，这也不应理。因为，某法如果能成为有，这种法的本性又是什么呢？绝不会是“无”性法也。因此，无论从舍自体或不舍自体观察，所谓的无果转为有果，真实中绝不会成立。

无时若无有，何时方成有？
于有未生时，是犹未离无。
倘若未离无，则无生有时。
有亦不成无，应成二性故。

如果在“无”的相状时没有“有”，那么何时才能成为“有”呢？而且，在“有”尚未生起之时，即是还没有脱离“无”的相状，如果还没有脱离“无”的相状，就不会有出生“有”的时机，同样，“有”也不会变成“无”，否则这种法应成存在“有”“无”二种性质。

某种法正处于“无”的状态时，绝不会存在“有”的性质，就像我们这个星系中，现在没有第二个太阳，

也即第二个太阳正处于“无”的状态，它没有丝毫“有”的性质。没有丝毫的“有”性存在，这样的法什么时候才能成为“有”呢？没有“有”性的法，如同龟毛兔角，任何时候也不可能生起。执著诸法实有自性者，如果加以观察，其思维方式中必然会存在这些矛盾。如果你认为诸法有自性，那么诸法有则实有，无则实无。而诸法未生之时正是实无，既然实无，那就不可能存在与之互绝相违的“有”，因此这种实无的法，自性上不存丝毫“有”性可得，任何时候也不可能变成“有”。

有人认为：诸法除有时无时二种状态外，还有一种中间状态，这种状态叫生时，所以诸法“有”时不生，“无”时也不生，但在生时应承认生。然而这种观点，也不可能成立。在“有”未生起之前，即应承认该法未脱离“无”的状态，在这个过程中，分析至刹那，除有、无二种时间外，绝不存在一个所谓的中间状态。龙树菩萨在《中论》里说：“生非生已生，亦非未生生，生时亦不生。”已生者、未生者不可生，这一点比较好懂，而破生时生比较抽象难懂。在《中论》里对生时生，用了很详尽的观察方法来破除，此不详叙。而本论中直接从时间上，分析了除已生（有）与未生（无）二时外，并无一个生时存在。若未脱离“无”的状态，则该法绝无生起“有”的机会，因有无二者互绝相违，不可同存。由此可知，世人所谓的诸法从无有而变成有，只是一种口头语言分别而已，在实际中不可能成立。

同样，有也不会变成无，因有时不存在无，已成无时不存在有，否则每种法应具有这两种性质。然而既有



也无的法，在这个世间，从来就没有真实存在过，实际上也不可能出现。通过如上分析观察，应明白一切法无有自性，如幻如化，远离有无，从来未曾有过生灭，而我们凡夫面前所见的生住异灭，唯是自心所立的一种假相而已。《七十空性论》中说：“有故有不生，无故无不生，违故非有无，生无住灭无。”《大象妙力经》中云：“设若诸法有自性，则佛声闻应知彼。”诸法如有自性，则证得了清净智慧，能洞察万法究竟面目的诸佛菩萨与声缘大阿罗汉应能如实现见，而实际上诸佛等从来未见一法有成实自性。因此应知诸法无有丝毫自性可得，不应于不净分别心前所显现的幻相而生执著戏论。

自性不成灭，有法性亦无。
是故诸众生，毕竟不生灭。
众生如梦幻，究时同芭蕉。
涅槃不涅槃，其性悉无别。

于真实中诸法自性无有成实的断灭，诸有法也非自性成立的有，因此世间一切众生，于毕竟中不生也不灭。众生现象如同梦幻一样，以理推究时，便能了知一切等同于芭蕉空洞无实，而解脱涅槃与不涅槃，在本性上无有任何差别。

以智慧观察破除边执迷乱，进入究竟实相之中，便能了知诸法皆无成实自性，远离断灭的无边，亦远离成实的有边。诸法无有本体，也就无有任何实有的生灭，即使观待众生，诸法的灭亦非实无，生亦非实有。无垢光尊者说过：“哈哈观察妄可笑，无体之现空澈然。”真能如理地观察这种显而空澈然的实相面目，相信大家都

能有所感悟。从实相层次而言，一切众生其本体无有，毕竟上无有任何生灭可得；而现相中虽然有众生等种种现相，但其本身如同梦幻一样，唯是虚假影像而已，不存丝毫实质，《贤愚经》中说："众生如梦幻，故业亦如幻。"虽然我们凡夫众生觉得一切都实有不虚，可是以理观察这些现象时，就会如同分析芭蕉树一样，虽外表似有，其内质却空虚无实，"如削芭蕉树，枝分尽无实"，"士夫析六界，亦复如芭蕉"，这是《宝鬘论》中的比喻。众生不论如何显现，其本性却丝毫无变，因此在实相层次而言，有情涅槃与不涅槃，二者毫无差别。《不退转轮经》中说："诸法如同幻，菩提亦如幻。"《般若八千颂》中云："天子等，轮回如梦如幻，涅槃也如梦如幻。"《经庄严论》中云："如前后亦如，无变之真谛。"对悟达了诸法本性的智者来说，一切诸法如善逝，众生之本性恒常住于无解无缚之大平等性，轮涅诸法恒时住于无二平等的大空性之中。

辛四、（证空性之作用）分二：壬一、自利平息世间八法；壬二、利他无勤生起仁慈。

壬一、（自利平息世间八法）：

故于诸空法，何有得与失？
谁人恭敬我？谁复轻蔑我？
苦乐由何生？何足忧与喜？

因此，对一切自性皆空的诸法，有什么可以得到和失去呢？有谁恭敬我，又有谁在轻蔑我？苦乐从何处生起呢？有什么值得欢喜或忧伤呢？

抉择了诸法无自性的空性实相后，现在开始阐述证悟空性的功德。证悟空性的功德可以从两方面体现，一



是平息八法而圆满自利，二是生起无退的慈悲心而圆满利他。

我们生活在娑婆世界，因执著诸法实有而生起取舍之心，恒时为世间法所动而受苦，这些取舍法归纳起来，通常称之为世间八法或八风。有关世间八法，经论中从各方面归纳，名称稍有不同，如本论将八法归纳为得失、恭敬与蔑视、苦乐、喜忧，与平常所称的利、衰、苦、乐、贪、富、称、讥稍有不同，而其实际所指并无差别，都是总结引生人们痛苦追逐的所有世间法。

如果能通达如上所抉择的二无我空性，自心趋入大平等空慧之中，那时候怎么还会对衣食财利生起得失执著呢？外境一切如同水中月、镜中花一样，只是幻相，真正认知这一点的人绝不会再生起贪执。而一切有情，也如同幻化，如同影子，认知者怎会对影子，对化人的恭敬与轻蔑生起取舍呢？苦乐喜忧只是梦中之境，智者谁会对梦境生好恶贪嗔之心呢？已了达诸法空性的修行人，他对利乐富称等世间盛事毫无希求，对衰苦贫讥世间衰事也无有厌舍，这并不是强压住了内心的好恶取舍，而是在他面前，一切都显示了平等无二的本性，他能无勤而自然地做到无取无舍，恒时安住于大安乐之中。

细心者可能发现，本论在前面的安忍品中，也讲过舍弃对赞誉等世间八法的执著，一部论中讲两次，是否有重复的过失呢？没有过失，因为前面是以世俗名言量观察，而劝导修行人修安忍，此处是以胜义量观察，以究竟智慧彻底铲除对世间八法的取舍分别。世间八法是

很难平息的，前面我们也讲过苏东坡的公案，大家细省内心，同时也应警惕，不要随意说大话：自己能不为八风所动。闻思理解空性与证悟空性之间，还有一段很漫长的路要走，希望诸学人自勉！

若于性中觅，孰为爱所爱？
细究此世人，谁将辞此世？
孰生孰当生？孰为亲与友？
如我当受持，一切如虚空？

如果在真实性中寻求，谁是贪爱者？所贪爱的又是什么呢？细细探究，此世的一切有情，有谁会辞别此世而死亡？有谁已出生又有谁将会出生呢？有谁是亲戚和朋友呢？诸人为什么不和我一同，受持这如同虚空一样的平等空性见呢？

以种种胜义理观察，一切法皆无自性，自他等一切从来未曾真实生过，一切皆为大平等空性。在这种境界中，能贪爱的人我，所贪爱的情器等，又怎会有存在呢？能贪我不存在，所贪对境亦从来未曾生过，贪爱法亦无有丝毫自性，了知此并安住于此，那无论多么猛烈的贪欲也会如去薪之火，自然熄灭。

在实相层次观察世间人们，有谁会告别此世而灭去呢？有谁已真实地出生，又有谁能在未来出生呢？谁是亲戚谁是朋友呢？一切有情现象，在人们的分别心念前，虽有种种名言幻象显现，然而细细探究，从来就未曾出生过任何真实自性成立之人，有情本体远离一切缘执戏论，无生无灭，无来无去，于真实中无有任何变动。从大空性反体而言，一切有情之本体如同石女儿、虚空、

兔角，分别心前的现象皆如虚空中的毛发一般。佛经中说：“一切根境界，内空外亦空”，“一切皆无我，法相即虚空”，在这样的大平等虚空之中，哪儿可以找到有生灭亲怨分别的有情呢？能证入如是实相境，生死离别、亲怨恩仇等等，一切实执便能如同云雾消于虚空。

诸法实相虽如是，但凡夫众生愚昧无知，执一切如同空中毛发一样的幻相为实有，如同陷入迷乱噩梦一般，虚枉地受着本来无有的轮回剧苦煎熬。所以作者在此劝导，不甘受蒙蔽的有志者：应该像我一样，以观察实相之智，受持一切法如同虚空，方能平息八法得到真实的安乐。

壬二、（利他无勤生起仁慈）：

世人欲求乐，然由争斗因，
频生烦乱喜。勤求生忧苦，
互诤相杀戮，造罪艰困活。

世人虽然都想获得安乐，却由于不断地争斗怨敌、贪爱亲友，而频频导致了极端烦乱和欢喜情绪的产生。勤求欲乐使人生起忧伤苦恼，并因此而与人争论，互相砍杀残害，不断地造作罪业，陷于极其艰困的生活之中。

当相续中获得了证悟空性的智慧后，再回过头来看芸芸众生，内心的大悲便会自然地爆发。因为世间一切众生，其体性无不恒时住于无解无缚的平等涅槃，然而他们愚痴无知，如同盲人守着摩尼宝却受着贫苦一样，虚枉地在轮回妄相中流转受苦。众生虽然都在希求安乐，但其所想与所行背道而驰，凡夫认为安乐来自于色声香味触等欲乐享受，为了这些如同幻影一般的外境而

不顾一切，终日与怨敌争斗，与亲友牵缠，恩恩怨怨日益加深，由此内心不断地生起烦闷恼乱、狂喜贪爱等等种种不安情绪。执海市蜃楼为实的人，无论他多么努力地追逐，其结果怎会得到满足平息呢？若不醒悟，这种人永无平息失望苦恼的一天。世人也是如此，不知自他一切现象是幻影，反而执著为实，为了得到安乐而辛勤追逐，然而追逐幻相者，除了忧恼、苦闷之外，哪能有所得呢？为了得到欲乐，世人不惜相互争斗，甚至于相互砍杀残害……读过历史书籍者，对此应有很深感触吧，汉地有位大德曾感叹地说：“二十四史，是一部人类相斫史！”众生恒时不惜以造罪方式追逐欲尘，而其得到的呢，只有“艰困活”而已，越来越陷入悲惨处境。去佛日远的五浊黑暗时期，众生实执无明越来越深，而其痛苦也就越来越剧烈，生活愈加迷茫、痛苦，这一点，也许大多数没有完全麻木的人都有感受吧！

如果我们能够清醒一点，认识空性的道理，看到世人陷入了如是迷乱噩梦之中，悲心怎能不油然而生呢？阿底峡尊者说过：“自相续中如果真正生起了空性智慧，大悲心一定会自然生起，这时候自己一定不会造恶业。”各自对照内省，要了知自己对空性的理解、证悟如何，看看自己平时对众生悲心、对因果的取舍，便能一目了然。即使我们只是理解了一点空性道理，也能藉此了知自他众生平时的可怜处境，相似的悲心也会经常生起，对空性正见的信心，也会愈来愈坚定。

虽数至善趣，频享众欢乐，
死已堕恶趣，久历难忍苦。





三有多险地，于此易迷真，
迷悟复相违，生时尽迷真。

虽然因偶然的福德因缘而屡次投生于人天善趣，频频享受人天快乐，但死后仍会感受恶报，堕落恶趣，长久经受难忍痛苦。总之，三界之中充满了堕落危险，置身于其中极易为无明迷惑而失去对真实的了解；再者，迷惑与证悟是相违的，以业力投生于此即会尽迷而不能了达真实。

三界众生有些因往昔的善业，也会偶尔转生于人天善趣。比如说有些人通过善知识教导，断十恶行十善，守持五戒、恭敬供养三宝等等，以此善因，后世转生于人天之中，享受暂时的人天快乐。然而这些人天安乐，都是暂时的有漏法，佛陀在经典中经常将其比喻成宝剑锋刃上的蜜糖或兼博果（又叫木鳖果），初尝之时觉得甜美，然而其结果却是断舌、毒性发作死亡的痛苦。世间欲妙，唯是招致众生散乱放逸的因，在善趣中不论如何享受，最终也是一无所获，但是为此所造的恶业却会丝毫不爽地等候着有情，使他们堕入恶趣，感受不可思议的长久痛苦。佛陀在世时，告诉过弟子们：从恶趣中得到善趣解脱者，如同指尖上的微尘，而堕入恶趣者，如同大地的微尘那么多。《亲友书》中说：“与诸天女相倚喜，美丽乐园共嬉戏，复将为诸剑叶林，斩断手足与耳鼻，或入曼陀妙池沼，天女金花艳彩容，舍身步入无滩河，炽门难挡受热浪。”从这些教证中，可以了知善趣欲乐的无实与过患，对那些沉迷于此者，也应生起大悲，引导他们步向真正的解脱之境。

综观三界众生，其处境十分危险，时时处处都充满了堕落的险情。我们置身于其中，处处要受到引诱、蒙蔽、束缚，极难对实相空慧生起理解与证悟。不用说三界，大家将观察范围缩小到自己短短的一生，也可明白世间的险恶困苦，人生的炎凉艰险。以无明业力而转生于世间的凡夫，由无始的串习，习气十分恶劣且顽固，起心动念无非是贪嗔恶业，而周围的环境，也处处在诱惑着自己堕落。恶缘偏盛，善友罕逢，陷入这样的迷乱处境中，要得到或保持正见如同逆水行舟，非常困难，但是要生邪见造恶业，你几乎不用任何努力，随波放任就会毫无疑问地堕落。所以在这种环境中，即使是相信轮回因果的世间正见智慧，也极难生起，生起了少许也难以保持；而出世的空性正见，需要积累巨大福德资粮，具备清净心才可生起，在轮回迷乱环境中，要生起它，其难度也就更大了。

而且，迷惑与证悟真谛二者是相违的法，如果生起迷惑陷入了实执轮回，自相续中的真实智慧即被完全障蔽了，在这种情况下，要除尽迷惑获得解脱安乐又谈何容易呢？想想那些父母众生陷入了这种迷惑，而完全丧失了对真谛的认识，他们现在与未来的处境，确实是令人悲叹啊！作为有福缘为佛菩萨、善知识摄受而且能闻思理解胜义实相的佛子，对这些父母众生，难道还能无动于衷，还能不生起猛烈悲心，精勤趋入大乘妙法而发奋修习吗？退一步言，自己作为一个凡夫，也正处于这样险情四伏的环境中，现在如果不抓住机会，精勤闻思修习，使自己从迷失真相的无明大梦之中醒悟过来，何



时方能脱离苦海呢？

将历难忍苦，无边如大海。
苦海善力微，寿命亦短促。

迷失真实者将要经历的难忍痛苦无法比喻，而且此苦难历程像大海一样，无有边际。在三界苦海中，众生修善的能力极为微薄，寿命也很短促。

有些人可能会想：“迷昧不识真谛也没什么，众生陷入轮回这么久了，不也是过来了吗？何必在今生这么辛苦追求自他解脱呢？慢一点、悠闲一点也无所谓吧……”错了，若不迅速证悟真谛，脱离三有险地，将会经历无法譬喻的痛苦，而且其历程如同大海一般，没有边际。在没有多大苦感时，麻木的人也许想不起痛苦的难忍，然而真正遇到痛苦，比如有一点火星溅落在皮肤上，那时有谁会不觉痛苦难忍呢？而“若今微苦不堪忍，况忍世间难忍苦”，自己现在连火星烫烧那样的微苦都不能忍受，更何况那些地狱火烧等漫长无边难忍之苦，想一想自己若不能忍受，那些父母又能忍受吗？如果自己是有心的人，今生为何不抓住机会，趋入这唯一解脱之门——空性正见呢！堕在三界苦海之中，修善能力很微弱，色身寿命很短促，修善之心也易变灭，若不抓住当下时机，解脱之机稍纵即逝；自己有力量有因缘的时候，若不帮助如是可怜的众生，眼睁睁看着他们在苦海中漂浮，也绝非大乘佛子的行径！

为活及无病，强忍饥疲苦，
睡眠受他害，伴愚行无义。
无义命速逝，观慧极难得。
此生有何法，除灭散乱习？

为了活命与健康无病，众生必须强忍饥渴和疲乏痛苦，恒时要忍受昏沉睡眠逼恼，有时还会受他人伤害，而且经常要陪伴愚友去做无聊的俗事。无意义的人生稍纵即逝，而观察空性实相智慧，却又极难获得，今生还有什么方法可以断除无始以来的散乱恶习呢？

世俗生活，充满了艰辛与无义。为了活命，人们必须日夜辛勤操劳，受尽种种饥渴劳累之苦；为了无病而治疗、锻炼身体，也得忍受种种苦楚；因为劳作疲困，睡眠昏沉逼恼，每天都不会离开；而有时候，还得忍受他人的捶打、詈骂、侮辱等等种种身心伤害；更多时间里，为了生存，世间人不得不和那些愚昧的伙伴打交道，去做那些毫无意义的俗事，甚至一起去造恶业，虚度宝贵人生。这一系列的痛苦，相信我们每一个稍有人生阅历者，都会有过经历，而现在回顾起来，你们对诸法实相有些许了知者，也许更会有一番不寻常的悲悯与厌离，如能有这种感受，就说明你接受了稍许的空性甘露。

人生于无意义的世俗事务中，稍纵即逝，短暂得如同闪电一般。现在绝大多数人一生中浑浑噩噩，自生至死，除了衣食亲仇等那些无有任何实义的俗事外，从未想过任何有意义的事情。他们的一生，既短暂又充满恶缘，没有福报听闻佛法，即使能具足出家机缘，然而以内外逆缘，往往徒具形象，很难真正地获得正知正见，尤其是解脱正道的唯一眼目——空性正见，证得者更是罕见！在这样的浊世之中，有什么办法除灭散乱恶习，使自他众生趣入安乐解脱道呢？大家应作甚深思维，除了发起勇猛菩提心，精勤修习大乘佛法，迅速趋入空性

实相，证得度化众生的无边妙力外，别无他途。

此时魔亦勤，诱堕于恶趣。
彼复邪道多，难却正法疑。
暇满难再得，佛世难复值，
惑流不易断，呜呼苦相续！

于此迷昧之时，诸魔邪恶势力也会非常卖力，设法诱使人们堕落恶趣；而且世间充斥着颠倒惑人的邪见外道，使人们很难消除对正法的疑虑。暇满人身很难失而再得，而且更难值遇有佛出世的明世；纵值佛法，断除烦恼相续也不容易；呜呼，痛苦相续不断的可怜众生啊！

在末法时代，魔众亦会日益猖狂，天魔妖鬼等各种各样邪恶势力，会肆无忌惮地损害众生，尤其对精进修习善法者，它们会尽其全力地进行扰乱阻碍。末法时代的魔众，它们变化着种种花招，千方百计地诱惑拉拢众生，使人们不知不觉之中堕落恶趣。全知麦彭仁波切在教言中曾说过："魔王波旬对浊世众生，每天都要射出五毒之箭。"而现代都市中，可能到处都飘荡着五毒的毒气吧，身处其中者，时时刻刻都要受到毒害。

在末法环境中，各种各样邪门歪道，也很猖盛，像现在各种气功、邪教到处都有，他们卖力地向人们灌输常见、断见等各种邪说，使本来就很愚昧的人更为痴迷。邪见犹疑大山障蔽之下，福德浅薄的众生，对正法也就更难以生起正信，不但不生正信，而且怀疑不信的人也会越来越多。堪布根霍仁波切说：末法时代，众生很喜欢新奇的论典，这一点很不好；作为修行人，应当学习前辈高僧大德们从真实修证中所流露的智慧论典，只有

如此，才能真正断除对正法的疑惑。对这个教言，希望诸位重视，以后自己学习、弘扬佛法时，应该以前辈公认的经论为主，而对其他论著，应慎重考虑。要不然，极易受到外道邪说的蒙蔽，而误入歧途。

暇满人身是千百万劫中积累福德的善果，若得到之时不能正确利用，后世很难再得；而且即使如盲龟值轭般侥幸得到了人身，要遇到有佛出世的明劫，也很困难；遇到了佛出世，也有缘遇到正法，但要遇到了义教法，断除邪见疑惑，斩断烦恼相续，更是困难。佛在《四十二章经》中说过人有二十难，其中有生值佛世难、得睹佛经难、见性学道难。《妙法莲华经》中也说过："诸佛兴出世，悬远值遇难，正使出于世，说是法复难，无量无数劫，闻是法亦难。"而有缘听闻一乘了义教法者，"有智若闻，则能信解，无智疑悔，则为永失。"解脱机会如走钢丝桥一般，若不精进能成功者很少；而不解脱呢，"则为永失"，长久地在轮回苦海不得出离。去佛日远，末法众生的根基日益低劣，而烦恼瀑流相续由串习力，更难以断除，所以作者在此十分悲愍地叹道：呜呼，痛苦相续不断的众生啊！于一句呜呼之中，实是蕴涵了菩萨的无边大悲心！

轮回虽极苦，痴故不自觉。
众生溺苦流，呜呼堪悲愍！
如人数沐浴，或数入火中，
如是虽极苦，犹自引为乐。

虽然轮回是如此痛苦不堪，但众生因愚痴，对此毫不自觉。三界众生皆沉溺于痛苦洪流，呜呼，真是堪可

悲愍啊！众生就像有人为得清凉而数数沐浴，或为得炽热而数数趣入火中，如是虽住于极端痛苦中，然而自己还以为安乐。

如上所述，三界轮回有如是大的苦患，众生身陷其中，如同处于痛苦洪流中，都有着极端难忍的苦楚。但是，众生完全为无明愚痴所蒙蔽，虽然陷于极苦之中，他们却不觉察，昏昏然而甘于在苦海中沉沦，有些人不但不以为苦，反而觉得世间十分可爱，觉得世间充满了幸福，更加沉溺于世间法而不知出离。见到这样愚昧的众生，作为大乘菩萨，内心的悲愍无疑是难以自禁，所以作者在此不由得再次发出"呜呼"悲叹，叹世人之愚痴可怜。

世人以苦为乐的愚痴，就像有些人在盛夏时为得清凉感而投身河水中沐浴，然而一旦离开河水，炎热如故，过一会儿不得不又去沐浴；或者像有些人在冬天为了暖和而去烤火，烤热了后又离开，可一会儿又觉得冷，再去烤火；如是反复不已，最终一无所得，然而众生自以为乐。龙树菩萨还将众生的这种颠倒贪执，比喻成搔痒，虽然搔痒也是痛苦，然而痒极难受时，众生往往会执搔痒为乐；同样，苦极难忍时，众生往往会将稍微轻微一点的苦（欲乐）当成乐受。他们根本没有想到，如果完全没有痒或苦受，那样岂不是真正的快乐吗？如果完全消除了炎热之苦，那又何必受沐浴之累呢？如果全无寒冷之苦，那又何必受烤灼之苦呢？

根索曲扎仁波切在注疏中，对"如人数沐浴"一偈解释不同。他依照贾操杰论师的观点，将本颂释为：如



同胜论外道，为求解脱而数数沐浴身体以求净罪，或如耆那教徒，投身火中以求消除罪业，虽然他们承受着极端痛苦，却自以为乐。在有理智者看来，外道们这些举动唯是自我摧残，除了为今生后世带来痛苦外，毫无实义；而在具有出世智慧者看来，世人的四种颠倒执著，如同外道们一样，非常愚痴可怜！

如是诸众生，度日若无死。
今生遭弑杀，后世堕恶趣。

如是三界众生，放逸度日就像根本没有老死之苦一样，这些可怜众生，今世被死神处死之后，后世将会堕入恶趣，饱受极苦。

如是陷于三界苦海之中而毫不自觉的愚昧众生，一个个非常放逸，优哉优哉地过着日子，好像他们面前根本不会有老死这回事一样。根索曲扎仁波切说：他们个个都像获得了阿罗汉果位一样，好像已经不用惧怕死亡，已经到达安乐地了。上师如意宝在一首道歌中也曾悲叹：“现今大地芸芸众，整日造恶放逸行，岂曰死亡已远离？难道地狱已消失？”这些愚昧众生，最终无一例外，都要遭受死神弑杀，凄然地步入中阴后世，而以在世所造恶业的牵引，毫无自主地堕入恶趣，感受不可思议的恐惧痛苦。《因缘品》中说：“聚集还散坏，崇高必堕落，生者皆尽终，有情亦如是，行恶入地狱。”愚昧无知，不知因果取舍的众生，在轮回中一言一行，起心动念，无非是业，无非是罪，以此为因，其后世也就难免三恶趣的苦果。面对这样的众生，菩萨怎么能不油然而生悲心呢？然而要救度众生，最有效的方法莫过于

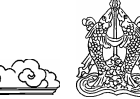
广聚福慧资粮、证得佛果，那时才可无偏地普降安乐之雨而滋润众生。

自聚福德云，何时方能降，
利生安乐雨，为众息苦火？
何时心无缘，诚敬集福德，
于执有众生，开示空性理？

要到什么时候，才能从自己积聚的福德之云中，降下普利众生的安乐甘霖，为众生息除熊熊轮回苦火？什么时候我才能通达三轮无缘，以诚敬之心积集清净福德资粮，对执著实有而受苦的芸芸众生，开示诸法无缘空性的真理？

在难忍大悲心催动下，作者在此发下宏愿：我什么时候才能以自己积集的福德资粮之浓云，为众生普降安乐之雨，熄灭熊熊炽燃的轮回苦火呢？这是希望众生得到暂时安乐的愿望。集聚广大福德，以无量衣食资具等息除众生的贫穷痛苦，在菩萨学道过程中，是非常重要的修习。特别是针对南赡部洲福德浅薄的众生，若能先以衣食资具满足愿望，很多众生就能顺利地依教修习善法，追求解脱。本师释迦牟尼佛在修习菩萨行时，曾多生累劫地实施过这种愿行，对此大家听过本师传的都很熟悉。

能让众生暂时得到足够的衣食资具，这虽然能让他们安乐，但是并非究竟，因此菩萨继续发誓愿：自己要迅速证得三轮无缘的法无我智慧，以诚敬之心积集无量清净福德资粮，自己现前证得圆满菩提，对有实执所缘的众生开示空性正理。空性正理是断除实执、解脱轮回




的唯一途径，若能让众生如理趋入此正道，他们才有机会解脱苦海永断轮回。而要引导众生证悟空性，引导者自己必须具备空性智慧。如果修行人真实证悟了空性，对那些执著诸法实有而虚枉受苦的众生，必然会生起大悲心，《楞伽经》中说："大悲由大智生。"从较深层次言，大智与大悲本来无二，是同一本体的两个侧面，因而二者恒时无离无合，无有偏袒。

以空性正理引导众生，这是每一个大乘修行人必具的愿望，然而愿望的深广与稳固程度，视各人证悟空慧不同而有异。诸位当细心反省，如果作者这一段愿文能在自心产生强烈共鸣，那证明你对本品闻思得不错。如果自心感受不那么强，请你务必努力，以最大精进再三阅读思维本品的内容，再再祈祷传承上师加持，使寂天菩萨的善说融入内心。

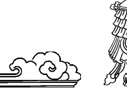
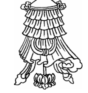


观世音菩萨






地藏王菩萨

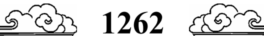

第十品 回向

丁四、（如是善果利他回向品）分二：戊一、品名；戊二、正论。

戊一、（品名）：回向。

回向即是“回己善法，有所趣向”，将所造善根力集中加于某目的，使之尽快得以实现。有关回向的必要与重要性，在前面已数次引用《慧海请问经》中的教证加以了说明，此处不再赘述。作为修行人，回向是必需的后行修法。当然回向本身也有不同层次，最为殊胜的为安住于三轮体空中回向，次之为相似地住于空性中回向；没有达到这些境界的修行人，可以发愿：佛菩萨高僧大德们如何回向，我也如是回向。然后一心一意地念诵回向文。

关于回向，高僧大德们有不同观点。阿底峡尊者说过应于三轮体空之中回向，即安住于回向者、所回向的善根、回向对境（众生），全部是空性的境界中回向。宁玛巴和噶举派很多高僧大德也说过：“修行人应安住于大圆满、大手印见解中，以离一切戏论的方式回向。”这与阿底峡尊者所说大致相同。但萨迦班智达认为，这必须要现见法界实相的登地菩萨才能做到，而登地菩萨具足刹那能见百佛刹，一刹那能度一百个众生等功德，所以不具此等功德的修行人，不可能做到真正安住于三轮体空中回向。后来枳贡觉巴仁波切（三世怙主）又说：“安住于大手印见解中回向，并非仅仅是登地菩萨的境界，

佛经中从未说过见到法性同时，必须现前初地菩萨的功德，修大手印、大圆满的瑜伽士，开始现量证入见解时，其功德不一定会现前，就如大鹏鸟、狮子儿一样，于胎卵中即具胜力，但未出生时，人们也看不见……”恰美仁波切也赞成杈贡觉巴仁波切的这种观点，认为大圆满修行人安住于大圆满见中回向，完全有可能做到，也是最殊胜的回向方式。

在诸多回向文中，本论的回向文，非常殊胜，藏传佛教中的修行人中，往往将此作为自己后行的念诵文，现在一般出家人大都能背诵这段愿文。我想这不用多说，如果诸位能细心体味，对这一段回向文的殊胜，一定能有不同程度的亲身体验。

戊二、（正论）分二：己一、略说回向；己二、彼者广说。

己一、（略说回向）：

造此入行论，所生诸福善，
回向愿众生，悉入菩萨行。

著作这部《入菩萨行》所生的一切福德善根，回向给十方三世所有众生，愿他们都能趣入菩萨行愿。

这是总的回向。寂天菩萨当年在那烂陀寺的诵经法会上，向僧众们诵读这部论典，其最终愿心，当然是为了让十方三世所有众生都能得到究竟安乐佛果。此处不直接说果，而说愿众生悉入菩萨行，是因为菩萨行是现前佛果之因，众生若能趋入此因，自然能得到果；再者，每一个众生的解脱成佛，都必须靠自己依教奉行，如理如法地修习大乘妙道才行。大菩萨的心愿不会虚设，我

们现在回顾作者的伟大心愿，以这部殊胜论典引导，历史上已有无数修行人发起了菩提心，现在也有无数修行人藉之而发起菩提心，将来也会有无数修行人得到加持而发心。在藏地各教派每一个正规寺庙中，此论是必须讲习的，这个传统自阿底峡尊者入藏至现在，没有间断过，成千上万的修行人依之而真正进入了大乘。现在大家也得到了这个清净传承，相信我们也能以寂天菩萨与历代传承上师加持，真实地发起菩提心，进入大乘妙道而顺利成就。为了回报恩德，希望大家以后无论作何善法，也能作如是的甚深回向，以后若有因缘，也应致力向有缘者传讲这部论典，使遍天下一切父母众生，悉入菩萨行愿大海！

己二、（彼者广说）分三：庚一、为他安乐回向；庚二、为自菩提行之因而回向；庚三、为二利增胜佛法而回向。

庚一分二：辛一、为离劣而回向；辛二、为胜士满愿而回向。

辛一分二：壬一、远离总遍三界有情之苦而回向；壬二、分别远离三恶趣等各有情之苦而回向。

壬一、（远离总遍三界有情之苦而回向）：

周遍诸方所，身心病苦者，
愿彼因吾福，得乐如大海！
愿彼尽轮回，终不失安乐，
愿彼悉皆得，菩萨相续乐。

无论在任何地方，所有遭受着身心痛苦的众生，愿他们因我的福德善根，获得如大海一般广大安乐。愿他们在轮回期间，始终不失世间的暂时安乐，最终也愿他

们都获得菩萨相续不断的无漏安乐！

以业感而起的众生世界，周遍四方四隅上下十方，众生处于有漏世界，其身心皆是无常有漏之法，难免有着种种痛苦。身苦有风、胆、涎病所摄的四百零四种病苦等；心苦有贪嗔痴所摄的八万四千种烦恼尘劳，为这些苦楚所系缚的有情，其痛苦之状十分悲惨。因此作为一个视一切众生为己身的大乘菩萨，必然会以福德回向，愿一切身心痛苦的有情获得如大海一样深广无边的安乐。这些安乐有两个层次，首先是愿一切众生在尚未解脱之际，始终不会失去种种人天安乐，比如说健康无病长寿，心意宁静愉悦，财富受用圆满等；其次是愿一切众生，都能迅速获得像菩萨一样相续不断的无漏大乐。无漏安乐便是智慧与法界相融无二的究竟大乐，这是任何人天安乐或二乘行人暂时涅槃之乐不能比拟的。让一切众生都得到此乐，是每一个大乘修行人最大最终的追求，也是每一个大乘修行人的无上誓言！

壬二、（分别远离三恶趣等各有情之苦而回向）：

愿诸世间界，所有诸地狱，
彼中诸有情，悉获极乐喜。

愿所有世间中一切地狱，其中一切苦难有情，都能脱离苦难，获得极乐世界中的喜乐！

在无边无际世界中，有无量众生因业力感召，而堕入各种地狱之中，就南赡部洲而言，就有八寒八热地狱与近边地狱、孤独地狱，共十八种。这些地狱中的有情，所受痛苦无法思议，极其惨烈。菩萨在此以功德回向，发愿让所有地狱众生都能脱离苦境，获得如极乐世界般

的安乐；愿地狱大地，都变成极乐世界的珍宝大地；愿地狱有情都能现见八大菩萨，生起无比喜乐。

也许有人生疑，这样的回向有没有作用呢？不用怀疑，回向功德的力量不可思议，佛经中有许多教证公案说明过，佛菩萨以功德回向加持，有缘众生能立即解脱，往生清净刹土或立即证悟成就。即使是凡夫修行人，如果能以菩提心回向功德，地狱众生也一定会得到利济而摆脱苦境，这在许多因果公案或高僧大德的传记中也有记载。

愿彼寒者暖！亦愿菩萨云，
飘降无边水，清凉炙热苦。

愿寒冰地狱中，受冻有情都得到温暖；也愿从菩萨的广大福德之云中，飘下无边甘露水，清凉着热地狱有情而息灭炙热痛苦！

从此颂始分别为不同地狱中的有情作回向，首先是寒冰地狱与热地狱。寒地狱有八处，即具疱地狱、疱裂地狱、紧牙地狱、阿啾啾地狱、呼呼地狱、裂如青莲花地狱、裂如红莲花地狱、裂如大红莲花地狱。堕于寒地狱中的有情，以恶业招感着不可思议的寒冻，乃至将身体冻裂，其寿命也十分漫长。想想平时我们对冬天的寒风都觉得寒冷难忍，更何况身处这些寒冰地狱中的有情，他们多么希望能摆脱寒苦。热地狱有复活地狱、黑绳地狱、众合地狱、号叫地狱、大号叫地狱、烧热地狱、极热地狱、无间地狱。这八个热地狱中的有情，恒时在烈火盛燃的烧铁地上受着烧烤，其寿命最短暂者也以亿万年计。面对这些陷于极苦之中的众生，菩萨首先以福

德回向，愿皆得远离寒热剧苦，获得安乐。

愿彼剑叶林，悉成美乐园！
铁刺树枝干，咸长如意枝！
愿狱成乐园，饰以鸥鹅雁，
悦音美飞禽，芬芳大莲池！

愿地狱中的剑叶林，都变成天人的美妙乐园！愿其中长着铁刺的树枝干，都长成如意宝树的枝叶和珍果！愿地狱变成的乐园中，点饰着水鸥、大雁、天鹅等，鸣吟着和雅悦耳音声的美丽飞禽，以及芬芳流溢的广大莲花池。

无间地狱四边是煻煨坑、尸粪泥、利刃原、剑叶林四个近边地狱，在其四隅还各有一座铁柱山地狱。身处剑叶林中的有情，其身体会为剑叶斫为千百碎片，铁柱山上的铁刺树，也会将其处有情穿成千疮百孔。为了这些悲惨有情，大家应跟随菩萨发愿，以自己所有善根回向，让剑叶林等地狱变成天人的美妙乐园，让铁刺树变成如意宝树；在这些美妙乐园中，到处有着美丽的飞禽，它们婉转地鸣吟着，发出和雅悦耳音声；广阔乐园中，到处都有美妙的莲花池，清澈水池中，色彩缤纷的莲花散发着芬馥妙香。

愿煨成宝聚，烧铁成晶地，
怖畏众合山，成佛无量宫。
岩浆石兵器，悉成散花雨，
刀兵相砍杀，化为互投花！

愿热地狱中炙燃炭堆都变成珍宝聚，热铁地基变成清凉水晶地；令有情怖畏的众合山，化为如来的无量宫；愿复活地狱中岩浆、铁丸、刀剑等，都变成缤纷散落的

花雨，其中的刀兵互相砍杀恶斗，变成相互投掷鲜花嬉戏！

无间地狱中的有情，于无量劫中饱受燃烧之苦，业力稍轻后，他们会感到地狱之门打开，便纷纷逃离。逃出铁城后，远远见到有荫凉之处，便前去休息，结果又会堕落在煻煨坑之中，坑中堆满了烧热的火炭，将他们焚烧成焦炭一般，感受着惨烈痛苦。因而菩萨在此回向功德，愿这些火炭皆变为珍宝，煻煨坑变成珍宝布满的乐园。所有热地狱地基都是炽燃着烈火的烧铁，众生处于其中，身躯恒时为之煎烧，视一切众生如爱子的菩萨，见状哪能不起悲愍呢？以无量福德智慧加持，愿烧铁地基刹那变为清凉悦意的水晶大地；夹击有情身碎如泥、怖畏至极的众合山，以清净愿力加持，化为如来的无量殿，如同极乐世界、琉璃世界中无量宫一般，有情皆得享受无边安乐。

在复活地狱中，有情因恶业所感，岩浆、铁丸、刀剑等如雨而下，使他们无有片刻之宁；而且他们嗔心炽盛，随手一伸便会得到刀剑等兵器，并相互砍斫，一旦死去，空中发声“愿汝等复活”，便马上复活，又立即投入搏杀。堕入复活地狱之因，有些论中说是因为在僧众受斋、会供等时，用供品等相互投掷，或恶语相骂、诽谤僧众，以这些恶业成熟而致。菩萨以清净愿力回向加持，愿其中岩浆、铁丸、刀剑等，化为花雨；地狱有情相互斩斫的战斗，化为相互投掷鲜花的嬉戏，如同天人之安乐。

陷溺似火燃，无极大河众，

皮肉熔蚀尽，骨露水仙白。
愿彼因吾福，得获妙天身，
缓降天池中，天女共悠游。

陷溺于无极大河地狱中的有情，皮肉为似火一般炽热的河水所熔蚀，露出水仙般白森森的骨头。愿他们因我修习善法的福德，而获得美妙天趣之身，缓缓降落在天界清凉水池中，和天女们一起欢快地嬉游。

关于无极大河，有两种观点。一种观点认为，无极大河即是无滩河地狱；另一种观点认为，无极大河是中阴境中一条河，中阴众生在尚未见中阴法王前，必须越过这条河。远看无极大河，有情会觉得是悦意清流，然而当他们进入河流之中时，河水全是炽热的铁浆，将皮尽熔蚀至尽，仅剩白骨，然以业力，他们仍不会死。当抵达河边时，岸边铁嘴鹰鹫会拼命啄食袭击，地狱有情因此恐惧至极，不得不返回河中。此时河水沸腾翻滚，将有情身体抛至空中，重重落下时，河床上又涌出如同利刃之尖石，一一穿透有情身体。如是死而复生，有情于其中所受的惶恐痛苦，难以描述。菩萨发愿以功德回向加持，其中有缘者一定可以得到解脱。佛经及一些因果公案中，记载着南赡部洲一些善士，以修善功德回向亲人，使堕于地狱受苦的亲人立即得到解脱，如《地藏菩萨本愿经》所载圣女婆罗门公案，便是一例。大家对此应生起正信，对感应道交的力量，对回向功德生起信心，并努力效菩萨之愿，为所有父母众生作回向。以无欺缘起力，有缘者定能从中解脱，获得微妙天人之身，在天界功德甘露池中，与众天女共享悠闲安乐生活。

云何此中隼，卒鹫顿生惧？
谁有此妙力，除暗生欢喜？
思已望空际，喜见金刚手，
愿以此欣喜，远罪随密迹。

凶暴可怖的狱卒和鹰鹫怎么突然恐慌起来呢？是谁的妙德威神力量，消除了黑暗而带来光明喜悦？忽然离开了痛苦的地狱有情思维着，蓦然仰首空中，欣喜地见到威光赫然的金刚手菩萨，愿他们以此极度欢喜之力，远离宿罪，随伴菩萨而往生。

为了救度地狱有情，作者首先为他们回向自己造论传法功德，接着又为他们祈祷金刚手、观音、文殊等八大菩萨加持。在超度中阴及恶趣有情时，祈求三怙主或八大菩萨加持，是很重要的修法。因为金刚手菩萨是诸佛威德神力总集，观世音菩萨是诸佛大悲心总集，文殊菩萨代表三世诸佛智慧，各菩萨都有其特别象征意义。若能作虔诚祈祷，大菩萨的加持定能使有缘众生，顿时脱离恶趣，得到解脱。

首先是祈愿金刚手菩萨加持，金刚手菩萨手执金刚杵，也代表诸佛身语意三密不分之总集威德。若菩萨显现在有缘地狱众生面前时，一切黑暗痛苦会刹那息灭无余，残暴凶狠的狱卒、鹰鹫等惶恐而散，地狱有情因此而生起极度欢喜心，对金刚手菩萨那种感激、恭敬自是无法言喻。而以此对菩萨的喜心与恭敬之力，他们会即刻得到加持远离宿罪，随菩萨引导往生至清净刹土，这是大菩萨不共度生能力。

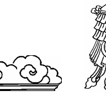
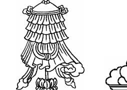
愿狱有情见，香水拌花雨，
自天迅飘降，熄灭炽狱火。

安乐意喜足，心思何因缘？
思时望空际，喜见圣观音！

愿地狱中受苦的有情，都能见到掺拌着香水的花雨，从天空纷纷飘降而熄灭炽热的狱火，使他们顿得安乐、心意喜足，此时不禁内心思虑：这是什么因缘呢？突然抬头仰望空中，喜出望外地见到了手持莲花的观世音菩萨。

此颂是祈祷观世音加持地狱众生，解除痛苦。有关大悲观世音菩萨解除众生苦难的教证、公案，汉传佛教修行人几乎是人人都知道一些。“众生被困厄，无量苦逼身，观音妙智力，能救世间苦，具足神通力，广修智方便，十方诸国土，无刹不现身。种种诸恶趣，地狱鬼畜生，生老病死苦，以渐悉令灭。”这段《法华经》中的偈颂，相信大家都很熟悉，若能至心随作者一齐祈求观世音菩萨加持地狱众生，有缘者一定会得到解脱。我们生生世世的父母，现在有不少正陷于地狱苦境中，有心者何不依言而行呢？在菩萨大福德力加持之下，甘露花雨纷纷飘降在有缘地狱有情身上，使地狱毒火熄灭无余，有情顿时获得无比清凉安乐。当饱受痛苦折磨的有情得到了如是解脱，并能见到观世音菩萨大悲圣相时，喜乐、信心定能猛烈地生起，由此能得到更大加持，刹那从恶趣中往生净土。

愿狱众有情，欢呼见文殊，
友朋速来此，吾上有文殊，
五髻光灿灿。已生菩提心，
力能灭诸苦，引乐护众生，
令畏尽消除，谁愿舍彼去？

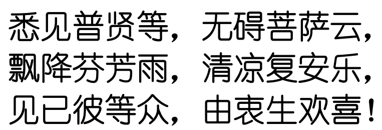
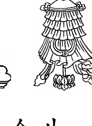

彼居悦意宫，天女齐歌颂，
着冠百天神，齐礼莲足前，
花雨淋髻顶，悲泪润慈目。

愿地狱中受苦有情，能见到文殊菩萨而大声欢呼：友伴们，不要害怕，赶快到这里来！我们上空中有顶具五髻的文殊童子，他身闪金光，威力无比，已生起了殊胜菩提心，能灭除诸恶趣之苦，引安乐予众生，使怖畏尽除，谁愿意离他而去呢？他正坐在赏心悦目的宫殿中，四周飘扬着成千天女所合唱的赞歌，数百位冠冕华丽的天神，一齐在他莲足前顶礼，无数天花妙雨淋在他庄严髻顶，大悲泪水湿润了他仁慈的双目。

文殊菩萨是七佛之师，他早已成熟了视一切众生如同己身的大悲菩提心，并具足度脱恶趣众生的不共功德。若地狱受苦有情，能见到金光灿灿的文殊菩萨身相，所有痛苦便会刹那消灭，从内心生起强烈欢喜心。许多成就上师在教言中说过：众生在生前应与文殊、观世音等菩萨结殊胜法缘，经常顶礼、供赞祈祷等，结缘者如果在后世堕地狱中，一旦见到这些圣尊，内心立即会生起欢喜心，并因此而解脱恶趣。在到处是烧铁烈焰与酷毒狱卒的地狱中，文殊菩萨形象是多么庄严，地狱有情见到身着天衣、安住于悦意宫，为天神天女围绕的菩萨时，他们绝不愿离开，并由宿世善根力而生恭敬信心。能在痛苦煎熬中见到怙主，那种欣喜之情，我们也可相似推知，而有了这种欣喜之心，刹那之间，以菩萨加持即可解脱恶趣。

复愿狱有情，以吾善根力，



悉见普贤等，无碍菩萨云，
飘降芬芳雨，清凉复安乐，
见已彼等众，由衷生欢喜！

同样，也祈愿地狱有情，因为我的福德善根力，都能见到普贤、地藏等菩萨，以无碍能力所变现的祥云，及从云端飘降而下清凉芬芳令有情安乐的甘露雨，见到此景的地狱有情，都能由衷地心生欢喜。

上面分别对三大怙主作了祈请，此颂以普贤菩萨为例，对八大菩萨为主的广大菩萨作祈请：祈愿所有具足威力功德的圣者，以无碍智慧福德，为地狱苦难众生降下甘露，使他们远离痛苦，得到安乐。以此也愿他们由衷地对菩萨们生起欢喜，以欢喜恭敬之心，地狱有情即能迅速解脱苦难，往生安乐善趣净土。在汉传佛教教化地区，地藏菩萨被认为是专职救度地狱有情的菩萨，"地狱不空，誓不成佛"的悲愿，几乎是妇孺皆知。而博览三藏的寂天菩萨，在此处言及救度地狱众生时，却未明显提到地藏菩萨；在藏传佛教中，地藏菩萨被看成为满愿之王，并未认为是专任救脱地狱的菩萨。这种观念差别，也可能是地藏菩萨与汉地众生的不共缘分，及汉传佛教中高僧大德们极力推崇弘扬《地藏菩萨本愿经》而导致。

愿彼诸旁生，免遭强食畏！
复愿饿鬼获，北俱卢人乐！

愿旁生道有情，远离弱肉强食的恐惧！愿饿鬼道众生，都能获得如北俱卢洲人一样衣食无缺的安乐！

除地狱道外，饿鬼与旁生道众生，也迫切需要大乘

佛子救济，因为这两道众生，恒时在为痛苦所迫。旁生中野生动物最大痛苦，便是相互啖食残杀，因此它们恒时处于怖畏之中；家养牲畜，有的虽然没有这种痛苦，而屠杀、役使、鞭打、饥寒等种种现量可见的苦楚无法胜数。因此菩萨特为它们作回向加持，希望每一个修行人也能作如是回向。

饿鬼众生的痛苦，也难以想象。一般人认为饿鬼只是很饥渴，得不到饮食，而实际上除了饥渴外，这些众生恐怖颠倒之苦难以道尽，在《大圆满前行引导文》中，对此有详述。根霍仁波切在讲义中，为此也摘录了能解救饿鬼痛苦的《智慧流星咒》，修行人如法持诵，一定可以救护很多众生。仪轨如下：

嗡 嘉纳阿瓦洛革得、那美萨曼达、萨帕鬲纳、瑞莫巴瓦、萨玛雅、玛哈玛讷、德日德日、舍达雅作拉那吽。（于江河、湖畔，右手捧一掬水，诵此智慧流星心咒七遍，加持七掬水而倒入江湖中，以佛眼视之，所有现前之饿鬼众，皆获得具足如天人之饮食胜味，且各各饿鬼获足七摩揭陀斗之饮食。仅饮彼水，彼一切饿鬼即从其道解脱，转生善趣也。凡诸男子、女人、童男、童女及旁生、饿鬼、鸟类、水族等，若饮此水，一切恶业及业障悉皆清净，且转生善趣也。）

除智慧流星咒外，还有许多加持饿鬼开咽喉得到饮食的神咒与仪轨，如只念观音心咒，即可施予饿鬼众多饮食，这些大家都较熟悉。如果能依有力方便法，真诚地为饿鬼们回向加持，它们可很快得到解脱，获得如同北俱卢洲人一般饮食无缺的安乐。北俱卢洲是须弥山北面人趣众生所在地，其地人类因福业所感，饮食衣服从

如意树上随意而得，无有匮乏。因而那里的有情，内心恒常远离争斗、贫乏等痛苦，一生安乐无忧，无有造作恶业的机会，死后也会立即上生欲天。

愿圣观世音，手出甘露乳，
饱足饿鬼众，永浴恒清凉！

愿圣者观世音，从手中不断地流出甘露乳汁，使一切饿鬼得到满足，并永浴其中，常得清凉。

圣观世音菩萨，手持甘露瓶，为饿鬼等恶趣众生施放甘露的形象，在汉传佛教中，可谓家喻户晓。菩萨施放大悲智慧甘露，能令一切有缘众生解脱痛苦，身心得到清凉安乐，因此在救济饿鬼道有情时，祈求观世音菩萨的大悲甘露加持，在显宗、密宗教法中，都非常重视。在《楞严经》、《法华经》、《千手陀罗尼经》等经典中，大家都可见到观世音菩萨以甘露救济饿鬼等恶趣众生的教证。我们若能以虔诚心祈求，菩萨绝不会不应声而满愿，对此每一个佛弟子都应具足正信，效作者的菩萨行径，以三世所作一切善根回向，殷切地祈祷观世音菩萨手出甘露乳，解救一切饿鬼道父母众生。

愿盲见形色，聋者常闻声！
如彼摩耶女，孕妇产无碍！

愿所有盲人都能见到色相，聋者都能听到声音；愿孕妇都像佛母摩耶夫人、天女一样，生孩子时毫无障碍痛苦！

恶趣众生有各种痛苦相续不断，而善趣众生也不例外，有着种种不尽如意的艰难，因此菩萨接着又为善趣人道众生回向，愿所有陷于苦难中的人们远离一切伤害

苦难。在人类中，诸根不具是巨大的缺憾痛苦，此处以盲聋者为例，盲人恒时处于一片无有形色感的漆黑之中，聋者恒处于无有声音的死寂世界中，作为凡夫众生，其苦楚难以付之言表。为了弥补其身心创伤，大乘修行人应尽心尽力地以功德回向加持，愿他们立即远离痛苦；同时，在力所能及范围内，应以身语意帮助这些诸根不具的伤残者，为他们尽量带来一些安乐。现在世界上有许多残疾人学校，及帮助残疾人的慈善机构，这些机构组织及参与者之中，无疑会有大乘菩萨化现，我们也都是修习大乘法门的行人，如果有因缘及能力时，对此也理应贡献一份力量。

人类一般是胎生有情，当母亲怀胎时，那种痛苦无疑与生了大病一般，而生孩子时，莲师说过：“母子二人中阴迈半步，母除颌骨余骨皆分裂。”在医疗保健技术发达的今天，仍有不少母亲死于难产。为了回报母亲恩德，解救她们的痛苦，也须依殊胜回向，以功德愿力加持：愿一切母亲在生孩子时，能像佛母摩耶夫人生育佛陀时一样，或如天女化生天子一样，充满喜悦安乐，而无有任何痛苦障碍。

愿裸获衣裳，饥者得足食，
渴者得净水，妙味诸甘饮！
愿贫得财富，苦者享安乐！
愿彼绝望者，振奋意永固！

愿裸露缺衣者能得到衣服，饥饿者能及时获得足够的食品，干渴者能随欲得到净水与各种美味饮料！愿贫穷者得财富，受苦者安享快乐！所有失意绝望者，能精

神振作，意志坚定而永不颓丧！

世间有许多穷困潦倒之人，常常衣不蔽体，食不果腹，不断感受着贫乏忧恼之苦。通过新闻媒体，我们可见到世界各地都有这类可怜众生：都市街头寒风中瑟瑟发抖的乞丐，饥饿的非洲灾民，旱灾区干渴求水的儿童……一幕幕惨景如同地狱。作为大乘行人，理应解救这些父母众生，以法性谛实力、三宝加持力、自己的修持功德力，愿天下裸露缺衣者皆得妙衣，饥者皆得美味佳肴，渴者皆随欲获得各种甘美饮料。

作为世间凡夫，资财贫乏也是十分难忍的痛苦，经论中甚至说过，贫困者追逐资财如同饿鬼一般痛苦。因此大乘菩萨都非常注重以种种方便解除众生贫乏，由此而引导他们步入解脱正道。而外在资财贫穷之苦，比起内心贫乏痛苦，又是微弱的，本师释迦牟尼佛曾说过：内心贫乏不知足者，最为穷困。当时一名乞丐叫帝巴，偶然找到了一个如意宝，他虔诚地将如意宝供养给佛陀。那时佛陀就说：“弟子们，应将这个宝物布施给世间最穷苦的人。”于是有许多穷人想：佛陀会把如意宝赐给我吧！但佛告诉他们：“你们不是最穷苦的人，最为贫乏痛苦者是胜光王，这个如意宝应该给他。”此处“苦者享安乐”一句中的“苦者”，也是指胜光王这类内心贫乏不知足之人，他们内心恒为贫苦所忧，所以回向加持他们，愿其恒得满足快乐，安享知足少欲的如意宝！

世间众生业力不可思议，有些人因业缘所感，时时遭受沮丧绝望的痛苦。有人说：“不论在什么环境中，




痛苦总伴随着我，它好像与我很有缘分。”在末法时代中，大多数人没有精神寄托，内心柔弱无力，颓废绝望情绪像传染病一样，日益流行而且加深，现代人的吸毒、自杀、诸多精神病等等，处处反映了他们这种绝望心理。在这种时代，尤其需要大乘行人努力，效作者而甚深回向，以愿力加持这些父母众生，从心灰意冷的阴影中解脱，能振奋意志，勇力坚毅。

愿诸病有情，速脱疾病苦！
亦愿众生疾，毕竟永不生！

愿所有患病的有情，迅速解脱疾病痛苦！愿一切众生的疾病，今后永远消失绝迹！

病苦是四大瀑流之一。由贪嗔痴为根本因而起的八万四千种疾病，从来就未曾离开人们，尤其是现代，人们患病的比例更多，病苦更为严重。喇拉曲智仁波切说过：末法时代，由于人类造恶业者多，导致天人常败于非天，而得胜的非天往往对人间散发毒气，使人类产生种种难以疗治的恶疾。患病对凡夫众生来说，其痛苦十分难忍，即使是最强壮者为病魔缠上后，也会如同乌中石丸一样，马上萎顿下来，身肢无力，精神不振……这些病苦在《大圆满前行引导文》中有着详述。如果能有不为疾病所困扰的身体，人们能顺利趋入善法修习之中，因而菩萨在此，专门为众生作殊胜回向，愿一切病痛中的有情，速离痛苦，并愿一切疾病，永远消灭无踪。

愿畏无所惧，缚者得解脱！
弱者力强壮，心思互饶益！

愿胆怯者无所恐惧，被捆缚者获得解脱！瘦弱者强

壮有力，且心存善意，友爱互助！

在世间生活，人们有着许多种恐怖，佛经中通常提到人趣众生有十五种畏惧，这些违缘往往会使当事者内心惶恐不安，遭受着难忍的惊惧。以菩萨真实语回向加持，胆怯者的怖畏一定可以迅速消除。大乘菩萨的发愿中，大多数有为众生解脱怖畏这一条，如祈祷本师释迦牟尼佛，能速除一切怖畏险难，而祈祷观世音、地藏菩萨等圣尊，同样也能消除一切怖畏，其原因是这些圣尊都曾有过救护有情的誓愿，若能至心祈求，以圣尊愿力加持，就一定会得到感应。三界所有众生，皆为五毒之绳索捆缚于轮回火宅中，饱受重重苦难惊惧，愿所有大乘修行人都能诚心地以自之福德力、三宝加持力回向，有情皆能从无明缠缚中解脱，得到自在与安乐。

弱者指身体瘦弱者与内心懦弱脆弱者，这类弱者在世间比比皆是。由于身心脆弱无力，外境小小的困难挫折，都会给他们带来致命打击，因而很有必要为他们作回向，加持他们身心坚强壮硕，能坚强面对各种逆境。但是世间强壮有力者往往会有傲慢心，并不时欺压别人，夺取利益。菩萨在回向加持弱者变强壮的同时，又以愿力加持他们，愿其变得心地善良，能恒时心怀相互饶益之心。身心坚强，不为困境所阻挠，对修行人来说，是必须具备的素质，因为在末法时代修行，不遇违缘挫折不可能，而以往的高僧大德们，也是在一生中历尽坎坷磨难。所以各位修行人应牢记这一点，面对困境时要以大信心祈求菩萨加持，真能具足信心者，定能在菩萨加持下，变得勇毅坚强，不为任何逆缘所摧坏。

愿诸营商贾，处处皆安乐！
所求一切利，无劳悉成办！
愿诸航行者，成办意所愿，
安抵河海岸，亲友共欢聚！

愿那些奔走十方的商旅，处处都能吉祥平安，所营求的一切利益，都能不费辛劳而顺利成办！愿在海中航行的旅客，都能圆满成办心中的愿望，平安抵达大海岸边，和亲友们欢乐会聚！

此两颂是为息灭行旅之苦而作回向。世人为了谋求财利，往往要远离家乡而四处奔波，尤其是在古代，交通不发达，为衣食财利去奔走他乡，其中困顿劳苦难以道尽。然而辛勤如山王，不如积福如火星，菩萨在此以福德回向，愿他们都能增上福报，商旅途中处处安乐吉祥，无有违缘，而所谋求的衣食财利皆以福德力感召，能于无勤中得到圆满。

在古印度，有许多人为了寻求如意宝，而入海求宝。上等如意宝珠能对整个国家人们有利益，下等的能为某一地区或一个家族的人带来利益，因此入海求宝者，在那时有不少。可是他们凭借的只是一两艘木船，又无先进的导航设备，而海洋中巨浪如山，又有诸多罗刹、鬼怪、巨鱼的危险，以此导致去者成千还者稀，航海者的苦难，也就可略见一斑了。视一切众生如父母的菩萨，对此怎能不加关照爱护呢？因而在此以广大福德资粮回向加持，愿所有航行者，皆能圆满成办所求，安全地返回岸边，与亲友们在欣喜中欢聚一堂！

愿迷荒郊者，幸遇诸行旅，
无有盗虎惧，无倦顺利行！

愿诸天守护，无路险难处，
老弱无怙者，愚痴癫狂徒！

愿那些迷路在荒郊野外的行者，都能幸遇旅行的商客，也能无有盗匪虎狼等危险恐惧，旅途中一切顺利，毫不疲倦！愿仁慈的天神，在无路险恶之处，保护那些衰老弱小的无有依怙者，以及那些愚痴癫狂的可怜人！

为种种业力所迫，有许多人不得不流落在他乡异国。他们往往因环境陌生而迷失道路，孤身一人在荒野中不知所向，这时内心非常惊恐，很希望遇到行人，得到帮助而摆脱盗贼虎狼威胁，顺利抵达安全之处。随顺众生的所求，菩萨在此也就作了如是回向加持，这是从字面上直接作的解释。而从深义看，三界轮回众生，无一不是迷失在无明生死旷野中，不知所向，而且恒时为五毒烦恼贼与恶趣虎狼所威胁。所以大乘菩萨应以功德回向加持，愿他们皆能幸运地遇到，世尊所率取证正觉如意宝的商旅队伍，安然地踏上菩提大道，远离一切逆缘困苦。作者在论中的每一个愿词，都有其表面意义与深义，若能深入体味，对菩萨的大悲济世情怀，定能有所感触。

世间更有许多衰老弱小无有依怙者，他们无有自我保护能力，经过险恶无路之处时，所受怖畏之苦比其他人更大，对这些老弱者，菩萨特别祈求世间善神诸天守护。还有那些愚痴癫狂者，也特别需要善神保护与加持，才不会陷入悲惨境地。世间善神有许多，比如说四大天王、七十五怙主与一些正直的地神、山神等，这些善神有很大能力，世人若能得到他们保护，世间事业能得到




顺利圆满，自己也不会受到世间人与非人的危害。尤其是那些疯癫者，其中有许多是因为魔祟侵害而致，若能得到大力善神保护，很快就会恢复正常。

愿脱无暇难，具心慈爱慧，
食用悉富饶，时时忆宿命！
受用愿无尽，犹如虚空藏！
无诤亦无害，自在享天年！

愿众生都能脱离无暇修学佛法的八难，个个具足信心、智慧与慈爱，饮食受用皆能丰饶富足，经常能回忆宿世！愿一切众生受用圆满无竭，就像修成虚空藏三昧一样！愿众生彼此之间无有争论，也不相互残害，自由自在地安享天年！

有情若要得到究竟安乐，远离所有痛苦，必须趋入佛法修习，而修习佛法者需远离八无暇，获得暇满人身。所谓八无暇，即是八种无有修习正法机会的处境，在本论第一品中已有过详述。远离了八无暇，获得了圆满人身，但要做到修习佛法，还要具备一定的信心、智慧与慈爱心。信心、智慧与慈爱心，是修习佛法者必须具备的素质，全知麦彭仁波切与上师如意宝在论中都曾提到过，这三条是佛法的归纳，也是每个修行人必备的基础素质，缺一不可。在菩萨加持下，有缘者相续中对三宝具备了信心，有能够了知因果轮回等正见的智慧，也具足慈爱悲悯心，日常受用圆满无缺，可以远离邪命，这样的人一定会进入解脱道。同时，若具有了忆念宿世的能力，那他无疑会毫不放逸地依教奉行，对轮回生起猛烈出离心而勤修正法。

忆念宿世，一般来说只有具足宿命通的人才能做到，或通过圣者加持而暂时得到，如《百业经》中记载着有人在目犍连尊者前闻法而了知自身前世为母狗等。但现在各地也有不少人能回忆前世，前两年，有一名叫印亮的比丘尼，曾两次来过学院参学，她小时候经常梦见自己是一只鸭子。于中央美术学院毕业后，一次她到广东去拜见本焕禅师，在虔诚顶礼时，前世的情景突然历历在目，她不由得痛哭一场，并很快在禅师座下出家受戒。原来，本焕禅师在文革期间，曾分派为集体放鸭喂鸡，禅师每天都为自己所喂的鸡鸭念三皈依等各种经咒回向，而印亮比丘尼前生就是其中受到了法恩的一员，她至今都保持着前世的这一段记忆（欲知其详者可问她本人）。大家都应祈求上师三宝加持，让自己生生世世都能具有回忆宿世的能力，同时也应随菩萨为天下所有众生回向加持，愿他们皆能回忆宿世。如果愿力成熟，那这个世间绝不可能像现在一样乱糟糟了。

世间凡夫众生不停地追逐，其目的都是为了得到衣食等受用，若有了圆满无缺的财富受用，那就不可能与别人为此而发生争论冲突，而可以自由自在享受快乐，安享天年。为此，菩萨以福德回向，愿众生一切日用所需都能源源不断地自然具足，无有竭尽，就像获得了虚空藏三昧一样。虚空藏三昧是通过修持虚空藏菩萨等持而成就的三昧，得此三昧者所欲皆能得到成就，并具有无穷宝藏，可以满足一切有缘者所需。有了如是无有短缺的财富受用，就像劫初之时的有情一样，那人们也就不会为了财富而争斗不休，一个个自由自在就像天人一

样，安乐地度过时光。

愿卑寒微士，容光悉焕发！
苦行憔悴者，健朗形庄严！

愿穷困卑微贫寒之人，个个容光焕发，具足威神。愿修苦行而使身形憔悴枯槁的修行人，个个身体健朗，形色庄严！

地位卑微、生活贫寒也是世间许多人的痛苦。在世界各个地方，这类人处境都大致相同，尤其是一些很偏僻的穷地方，看到那些面带菜色、衣衫褴褛的人们时，我经常想：没有比这儿更穷苦了，作为世间凡夫，他们内心的痛苦一定会很强烈，这从他们脸色都能看出来。菩萨以殊胜福德回向加持，愿这些人都能容光焕发，从卑微贫寒之中解脱出来。

世间也有许多为了得到解脱而修持苦行者，由于修习一座食等各种苦行，导致身形憔悴枯槁；有的甚至因此而无力再继续修法，有的因此而导致他人不生信心等等，这也是必须遣除的一种缺憾。作者以大愿力大福德加持回向，愿苦行者一个个都能变得健壮有力，形色庄严，不再缺乏修行精力，也能使众生见而生起欢喜心与信心。

愿世诸妇女，悉成男子汉！
寒门晋显贵，慢者转谦逊！

愿世间所有妇女，都转生为英勇健壮的男子汉！愿所有贫寒者都晋升为显贵，傲慢狂徒都变成谦谦君子。

相对于男人，妇女有其低劣之处，这在许多经论中有过阐述。比如在《宝积经》、《最胜金光明经》、《白莲

花经》等经典中，详细宣说了女身有五种过失，女人的不共烦恼与痛苦等。女人在生活中，确实要比男性多一些痛苦与不便，所以作者以大悲心为女众回向，愿她们皆能转变成英勇健壮的男子汉。许多佛菩萨的本愿中，也有愿女转成男身的发愿，如大家所熟悉的《药师如来本愿经》，就有明显提及。依佛菩萨不共悲愿加持，有愿脱离女身痛苦者，应至心祈求，一定可以现生或来世脱离低劣的身体，得到自在清净之身。

寒门指卑贱低劣种姓之人，如猎人、屠夫、妓女、天葬师等等，他们即生过着悲惨生活，后世也会更趋痛苦。佛经中说过，卑劣低贱是因为傲慢恶业而招感，洞察因果报应规律的菩萨，在此不但为他们回向发愿，加持他们转变低劣果报，成为显赫富贵者；更为他们发愿，不再造任何傲慢骄横恶业；而且现在所有骄慢者，也能立即醒悟，成为有自知之明的谦逊君子，如是使世人不再有贫寒低贱之苦。

愿诸有情众，因吾诸福德，
悉断一切恶，常乐福善行！

愿一切有情众生，因我所有福德，都能断除一切恶业，常常乐于行持利他的福德善业！

三界轮回中的凡夫众生，皆是因业和烦恼而堕落轮回，由恶业而招感种种痛苦。要使他们都离苦得乐，必须让他们断恶行善，步入修习善法正道，为此，菩萨以自己造论及所有福德善根作了回向。我们通过讲习听闻此论，也造有一些善法，有其不可忽视的功德，大家应跟随作者一道，将自相续中一切善根福德，回向给遍天

下的父母众生，愿他们从因与果两方面都能远离痛苦；而且能从内心对善法，即对五戒十善、殊胜三乘妙法都生起喜乐向往，也能精进奉行。只有如此，众生才能真正地远离众苦，得到永不退转的安乐。

此偈以上，主要是菩萨为有情远离轮回诸苦，得到暂时世间安乐而作回向，而此后菩萨开始回向所有众生步入正道，获得究竟安乐。对世间暂时的安乐，修习佛法者必须断除贪求，然而针对陷于苦难中的有情，这是他们首要愿望。对一般凡夫有情，若不能满足他们当下急需的衣食财利等安乐，要使他们进入修习福德善法之道，恐怕很困难，因而菩萨因机施教，先以种种方便满足其需要，而后方以善巧方便引入善法之门，循序进入出世之道。

愿不舍觉心，委身菩提行！
诸佛恒提携，断尽诸魔业！

愿一切众生不舍愿求菩提心，全心全意投身于修持菩提之行！愿十方三世诸佛永远护念提携，加持他们断除各种魔业和障碍！

众生要解脱轮回，证得究竟安乐，其唯一妙道便是修持大乘菩提心。菩提心是一切功德之根本，三世诸佛所宣无量法门之精华，是一切众生证取佛果的最胜道，欲要使所有众生获得安乐，最好的办法便是加持他们进入菩提心法门。所以作者在此以福德回向，愿众生都能生起且不舍弃愿求菩提之觉心，而且能全身心投入求证菩提之法行。作为凡夫，虽然能借因缘生起菩提心，但因各种业障与魔众扰乱，菩提心愿很容易退失。为此菩

萨又为众生祈求十方诸佛护念加持，愿断除所有众生修行道路上的魔障，遣除所有魔众事业。所谓魔业，在第一品中已讲过，即是所有危害菩提心的事业，这个范围很广，如果没有十方诸佛与诸菩萨大善知识加持护念，凡夫修行人很难断除这些障碍。《般若经》中讲过，修行特别精进，但智慧不是很高的修行人，魔障会经常现前；而智慧很高的修行人，魔众再多也不会扰乱他；但懈怠者，魔众也不会扰乱他，因他本身已为懈怠魔所制。对此大家应注意，尤其是初学者在精进地修行时，见解智慧稍差，魔障便会乘机捣乱，有许多修行者便会因此而堕落，相信你们对这类人都有所见闻。在上师与弟子之间，魔王也会经常制造障碍，使弟子歪曲理解上师的教言，或使弟子对上师产生邪见等等，为了消除这些魔障，修行者应致力祈求诸佛菩萨护念，再三祈求上师三宝加持，自己也应努力闻思修习正见，生起定解智慧，方能不为魔众所扰乱。

愿诸有情众，万寿永无疆，
安乐度时日，不闻死殁名！

愿所有的有情，个个万寿无疆！愿他们安乐地度过时日，连“死亡”的名称都不需听闻！

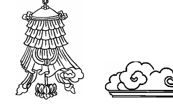
此颂以下一段，是回向众生世界皆成净土的愿文。菩萨回向愿众生在尚未成就佛果前，其寿命绵长无限，无需畏惧死神降临，甚至连死亡名称也听不到，能在极度平安快乐中安度时日。这一段愿文，对极乐净土法门有所了知者，应该很熟悉。“舍利弗，彼土何故名为极乐？其国众生无有众苦，但受诸乐，故名极乐”，“彼佛

寿命，及其人民，无量无边阿僧祇劫”，法藏比丘当年以其不共发愿，最终成就了极乐净土，作者的如是发愿一定也能如是成就，而使无量无边众生得到利益。

愿于诸方所，遍长如意林，
充满佛佛子，所宣妙法音！
普愿十方地，无砾无荆棘，
平坦如舒掌，光滑似琉璃！

愿东西南北等诸方所，都成为遍长如意树的园林，其中充满诸佛和菩萨圣众所宣说的微妙法音！愿十方所有地表，没有石砾和荆棘等不可爱之物，大地平坦如同舒张的手掌，光滑柔和如同吠琉璃宝一样。

此颂是回向器世间清净的愿词。诸方所包括四方四隅上下十方，这十方器世间，菩萨以殊胜功德回向加持，愿皆成为清净刹土，成为到处遍满如意树的欢喜园。如意树是净土与天界园林中的宝树，天人的妙味甘露便是依靠如意树而获得；在劫初时，南赡部洲也曾有过这种宝树，劫初众生能依此树而如意获得受用。仅有如意树还不能称之净土，从《阿弥陀经》中我们可知道，净土中到处充满着如来与诸大佛子所宣扬的法音，作者在此也如是回向，愿十方世界之中都充满佛佛子的微妙法音，使置身其中的有情，时时受到感化。对佛法的听闻、思维、辨析、修习，即使是登地菩萨，也是需要的。现在有些人秉持着一些邪见，对讲习闻思佛法很反对，认为佛法只需听一点，然后就可以不听了，就能进入实际修持，这对绝大部分人来说行不通。根据佛经，诸大菩萨尚需闻思研讨教法，更何况一般凡夫呢？我们不应该



辜负菩萨的悲愿，在有机会听闻正法时，当不惜一切而把握难得的机缘。

娑婆世间的众生，因恶业所感，其依报之土十分秽恶，凹凸不平，遍满着砂石、荆棘等等不悦意之物。菩萨以功德愿力回向，愿十方所有国土变为清净之土，无有任何砂石、荆棘等恶物，土地平坦得就像舒张的手掌，无有高低崖洼等险地，而且地面如同极乐世界的大地一样，柔软光滑如同吠琉璃宝。关于荆棘，藏人称之为鬼树，尤其是对黑色荆棘丛，人们认为里面会有鬼魔，所以对黑荆棘，非常厌恶。佛经中说过，多刺的荆棘树，是有情嗔恨嫉妒心之报应；砂石荒漠，是众生造恶口等恶业的果报。这些恶业所感的依报土，绝不会为有情带来快乐，我们也应随菩萨发愿、回向功德，愿这一切都能迅速转变为清净刹土。

愿诸菩萨众，安住闻法眷，
各以妙功德，庄严佛道场！

愿一切菩萨圣众，周围皆有众多听法眷属安住，个个运用神妙功德，庄严着十方佛教道场。

十方国土清净固然很好，然而更为重要的是，国土中需要佛菩萨庄严点饰，所以作者愿大地上遍满菩萨圣众，各各周围有无量听法眷属围绕。依止菩萨的眷属，其主要目的是听闻思维修习佛法，续佛慧命，协助菩萨弘扬正法。若内心兴趣不在闻思修习正法，而在于世间法，这种人再多，也不能算是菩萨的眷属。真正的眷属，会安住于正法光明之中，各各以神妙功德庄严着佛土道场。妙功德，即是闻思修习大乘了义正法，讲习辩论著

述正法的功德，这些才是圣者智士之妙功德，有对正法的闻思修、讲辩著之处即是真正的佛土道场，是真正的庄严。现在有许多人颠倒行事，把力量全部放在修寺庙、塑佛像上，认为这就是弘扬佛法，庄严佛道场，然而房子修得再金碧辉煌，也只是不净四大所假合之无常法，这不可能是什么庄严，如果没有人在其中讲习正法，也算不上道场。真正的佛教道场，是闻思修习正法、净治心性的场所，就像密勒日巴尊者所说那样："身是寺庙心是佛，菩提行愿是庄严……"大家看看现在那些金光闪闪、游人如织，里面却无有任何传讲教法、修习证法者的寺庙，内心应生起悲愍与紧迫感，以一切功德回向，祈祷上师三宝加持，愿十方国土，皆能遍满善知识与闻法眷属，遍满真正的庄严道场！

愿诸有情众，相续恒听闻，
鸟树虚空明，所出妙法音！
愿彼常值佛，以及诸佛子，
并以无边云，献供众生师！

愿一切有情，能相续不断地听到，飞鸟、树林、虚空、光明中所发出的微妙法音！愿他们经常值遇诸佛及佛子圣众，并以广大无边的供养云，敬献给一切众生的导师！

在净土佛刹中，禽鸟、树林、光明、虚空等等，皆能发出微妙法音，如《阿弥陀经》中所言："是诸众生，昼夜六时，出和雅音，其音演畅五根五力，七菩提分，八圣道分，如是等法"，"微风吹动，诸宝行树，及宝罗网，出微妙音……闻是音者，自然皆生念佛念法念僧之

心。”愿十方一切有情，皆能得到如来加持，相续不断地听闻到这些微妙法音，恒时安住于法乐之中。诸佛菩萨演畅正法的微妙之音，恒常周遍诸方所，若修行者心清净，自然能领受到其甘露梵音；若自心不清净，梵音若雷也不能觉察。以前有一名修行人朝拜五台山，当他登上北台顶，绕台礼拜时，忽然听到耳边原先那震若奔雷的风声，全是文殊菩萨演示般若的梵音……所以，能使自他众生心清净，则鸟树光明虚空所出的妙法音，定能恒时领略。

娑婆世界的有情，若能有福缘值遇佛陀，或诸菩萨圣众，以一面之缘也会得到摄受而解脱。若能以广大无边供养云，供养人天导师，那无疑会得到殊胜福报，为导师所摄受而迅速趋入解脱正道。无边供养云指身语意各种广大供养，当然其中最胜供养是法供养——依教奉行善法的供养。供养如来有不可思议功德，《法华经》中说过：“若人散乱心，乃至以一花，供养于画像，渐见无数佛；或有人礼拜，或复但合掌，乃至举一手，或复小低头，以此供养像，渐见无量佛，自成无上道。”因此，菩萨发愿加持一切有情，都能有缘时常值遇佛陀及诸佛子，并能以广大无边供养云，敬献给人天导师们，以此使所有众生，悉入无上菩提正道。

愿天降时雨，五谷悉丰收！
仁王如法行，世事皆兴隆！

愿天降及时雨，五谷禾稼等皆丰收！愿仁王依照佛法如理行持国政，一切世事皆欣欣隆盛！

此颂是为众生具足顺缘，皆能修习善法而作回向。



若众生行持善法者较多，则天人与阿修罗作战时，天人会取得胜利，于是天人欢喜庆贺为人间赐福，降下珍宝或及时雨，使人们五谷丰收，无灾无害。在以农业经济为主的地区，雨水调顺至关重要，若雨水不调，各种庄稼就会收成不多，有时甚至颗粒无收。农民往往说靠天吃饭，意思即是靠天降及时、适足的雨水，人们才能获得足够的粮食，生活无忧。有了衣食丰足的基础，不能说人们就可以顺利地修习善法了，这还得看统治者——国王的品行好恶如何，他如何行持国政等等。历史上曾有不少残暴无道昏君，反对善法，专以恶法压迫人们；也有不少行持佛法利益人们的仁王明君，如观世音菩萨化身与文殊菩萨化身的国王。在仁王明君治理之下，国家一定会百废俱兴，世事兴隆，就像汉地唐朝时期一样，文化、经济等各方面都兴盛，佛法尤其鼎盛。关于世事兴盛、国家强盛，从整个人类历史看，应该将精神文化的发展放在首位，如果引导人类精神思想方面不正确、不兴盛，那么城市建设得不论如何富丽堂皇，物质享受方面如何丰富，军事如何强大，也只能如同昙花一现，很快就会衰落。历史上一个地区的兴盛时期，必定会是其地人们精神文化发展相当兴盛的时候。菩萨在此回向五谷丰登，仁王治国，世事兴隆，其意即是在这种环境中，人们能具足修学佛法的顺缘，就像汉地盛唐时期的人们一样，皆有机缘获得圣者七财。

愿药具速效，咒语咸灵验！
空行罗刹等，悉具慈悲心！

愿药物都具有特效，消灾祈福的咒语皆能灵验！愿






空行、罗刹和猛兽等，都能具有慈悲心！

按律藏所言，药有时药、七日药、尽寿药等。时药指一般食品，七日药指蔗糖、石蜜、酥油等，尽寿药即世人治病所用的草药等药品。这些药品依众生的福报而有不同功效，尤其是末法时代，众生福薄，许多对古代人有特效的良药也变得不那么有效了，小病服用许多药也不管用。比如古人服食一点酥蜜即可治愈一般的病，而现代人服食再多，也起不到什么作用。所以菩萨回向福德，让一切药品都能具有特效，迅速治愈服用者的疾病。

咒语有多种分类，内教的咒语总分有密咒、明咒、总持咒三种，世间也有一些天神、仙人等所说的咒语。内教及天神、仙人所说的咒语，都有其不欺力量，特别是内教中成办息增怀诛四种事业的咒语，都有其不可思议的力量，对具足信心及福德者来说，也特别灵验。但是，众生根基越来越低，时间也趋入浊世，现在许多人念咒语似乎越来越不灵验，这都是因持诵者信心、见解智慧、心念专注力、福德等各方面都浅薄而导致，并非咒语本身有变化。大家对此应注意，自己持诵某咒语如果没有感应时，应该向自身寻找原因，看哪方面因缘不具足，而不应对咒语、对佛法生邪见。现在各种灾祸疾病等越来越严重，更需要咒语的不可思议缘起力加持，愿菩萨的回向，成熟在我们身上，一切消灾祈福的咒语，皆能灵验无比！

世间有许多凶猛粗暴的空行、罗刹、毒蛇、猛兽等，经常会生起恶心，危害其他有情。此处的空行指空游饿

鬼，这些饿鬼具有业报神通，经常四处游荡，为猛烈恶心所推而伤害其他有情。罗刹是梵语，意为速疾鬼或可畏，也是一种极为暴恶可畏的饿鬼，如果没有调伏，它们常常以嗔毒心伤害众生；还有狼蛇虎豹熊罴等凶猛野兽，也常常会伤害众生。对这些凶猛有情，需以大悲心回向福德，以殊胜菩提心加持，愿它们远离恶心，生起慈悲之心。如是回向，方能真正使它们不再造罪业，与其他有情和平共处，也能使它们迅速远离恶趣痛苦。以大悲心回向加持粗恶凶暴有情，使其不再造伤害恶业，是大乘菩萨经常修持的菩萨行，也是非常有效的修法，历史也曾有过众多实例。大家若要修持增上自相续中的菩提心，也应经常为自己身边的鸟兽等回向加持。

愿众无苦痛，无病未造罪！
无惧不遭轻，毕竟无不乐！

愿众生无有丝毫苦痛，不受病恼，不造一切导致痛苦的罪业！无有一切畏惧，也不遭任何轻蔑歧视，心中无有任何不快乐！

轮回众生相续中的苦痛，指内心的种种痛苦感受，对人而言如怨憎会、求不得、爱别离苦等，这些是非常难忍而且会使内心无法安宁的感受，还有病苦等身体痛苦，这些身苦也是让众生无法安宁的违缘。从根源上看，所有身心苦痛根本因即是无明罪业，除了佛法甘露外，世间不可能有根除这个病根的良药。菩萨为此作了甚深回向，发愿一切众生皆得远离现有的身心痛苦，更能远离一切招致痛苦的无明罪业，生生世世不再有任何痛苦。也愿众生于三界轮回中，在殊胜三宝加持之下，无

有丝毫恐惧怖畏，也不受任何轻蔑歧视，内心没有丝毫不快乐，始终处于安乐轻松之中。内心的快乐，是每一个人都至心向往的，然而在业和烦恼所组成的轮回世间，如果不懂得佛法，要得到并保持快乐并不那么容易。作者在此所作回向，其含义即是愿众生皆能趋入佛道，如是方能远离怖畏，成为受人天尊敬之佛子，从究竟上断除快乐的违缘。

愿诸伽蓝寺，讲诵以兴盛！
僧伽常和合，僧事悉成办！

愿所有寺庙，都能具足不断的讲习诵经，日渐兴盛！愿一切僧众恒常和合相处，闻思修习弘法事业都能圆满成办！

此颂始与下五颂，是为出家僧众而作回向。出家僧众所居住之处，通常称为伽蓝，其实按梵文音，全称应是僧伽蓝摩，意为众园，即僧众所住的园庭寺院。一个寺院要兴盛，必须具足讲经说法、闻思修习、讽诵经论等，如果没有这些，寺院不可能真正兴盛。因为寺院是僧众闻思修习、弘法利生的场所，如果没有善知识传讲佛法，也没有僧众闻思诵经修习等，即不能称之为真正的寺院。寺院兴盛不在外表形式，就像法王如意宝晋美彭措初创喇荣五明佛学院时，山沟里只有几间草皮搭成的棚子，然而有不断的讲经说法，有不断的闻思修习正法，如是而成为了整个雪域乃至整个世界上堪为楷模的寺院，成为了重兴佛法的中心。愿大家一起以自己所有功德回向，也愿三宝加持，使所有寺院都能兴盛讲习正法，所有寺院皆能成为弘扬佛法的中心！

佛陀教法要住世兴盛，必须靠如法的比丘僧团，而比丘僧团要如法存在，首先就需要僧众之间和合团结，佛在律部中曾多次嘱咐过这个问题，并将破坏僧团和合定为无间罪。僧众之间能和合团结，那么僧众的事业，就会有了坚实的成办基础。闻思修正法，弘扬佛法利益众生即是僧事，除此之外没有什么可称为僧事，对此各位应牢记。作为出家僧人，该做的事业便是闻思三藏教法，修习戒定慧三学证法，并以佛法引导利益有情，此外，一切与佛法无关之世间八法都不是正业。以菩萨的愿力加持，愿一切僧事都能圆满成办，而一切非法事业，都能消失无迹！

愿欲学比丘，悉住阿兰若！
断诸散乱已，轻安堪修善！

愿所有想修学正法的比丘，都住在寂静之处，断除一切散乱，身心轻安，堪能修习一切善法！

向往正法的比丘，要想得到成就，必须依止寂静处，才能断除散乱，身心堪能于善法。关于这个问题，在本论静虑品中已有过详述，相信真正想修行者，对此都会有所了知或领悟。作为初学者，要想调驯身心，堪能于修习正法，必须断除散乱放逸恶习，对绝大多数人来说，这需要寂静外境助缘。身披如来法服的出家人，住在寂静处，那是真正的庄严；如果一个六根尚未调伏的出家人，住在城镇之中，住在纷纷扰扰的在家人之中，这不算什么庄严，有时甚至可以说是很难看，是一种近乎堕落的象征。安住在兰若之中，无有内外诸缘扰乱，修行者可以专注于正法，使身心渐渐寂静调柔，得到轻安堪

能，这样就可以趋入寂止之境，压伏无明烦恼，有机会生起胜观智慧。作为修行人，这是我们必须达到的层次，同时也应如是回向，愿一切修行人，皆能如是而行。

愿尼得利养，断诤远诸害！
如是众僧尼，戒圆无缺憾！
犯者愿生悔，时时忏罪业，
寿尽生善趣，不复失禁戒！

愿所有尼众都能得到恭敬利养，断除是非争论，远离各种身心伤害！也愿所有僧尼，个个戒行清净，毫无缺失！愿犯律仪的出家人，都能生起悔改之心，时时忏除罪业，他们来世得生善趣，不再失毁所持的禁戒！

女性由于自身及传统风俗影响，能力及社会地位很明显低于男性，出家女众也是如此。从本师释迦牟尼佛开许女众出家至现在，出家女众仍要受到一些限制影响，修行违缘也多。尤其是大多数女众较男众而言，心胸不广，常常为一些鸡毛蒜皮的小事而争论，这些都是女众的不共业力所感。作为心具平等大悲的菩萨，作者为此特别回向，愿一切出家尼众，皆能解脱业缘的负面影响，得到足够的利养与恭敬，也愿她们能断除各种口角是非争论，远离闻思修行中的不便与违缘。愿尼众得到足够利养这个发愿，现在大概是成熟了，汉地有些尼众得到的供养据说一般比男众要多一些。但是在和合无争、闻思正法方面，女众们应继续努力祈求菩萨加持，自己也要精进修习，对治烦恼恶习。

针对所有佛弟子而言，别解脱戒清净无损是解脱成就功德大厦的基础，若别解脱戒行不清净，修行人不可

能得到解脱。因此，发愿使所有出家修行人戒行清净，是菩萨行愿中非常重要的一项。在菩萨行愿的总集愿文《普贤行愿品》中，普贤菩萨也发愿："我为菩提修行时，一切趣中成宿命，常得出家修净戒，无垢无破无穿漏。"能做到戒行完全无损毁，固然是最好。然而作为欲界的凡夫众生，这无疑有很大困难，尤其是末法时代，众生根器低劣，烦恼炽盛，时间环境也很恶浊，凡夫出家人要做到不违犯任何别解脱律仪，难度非常大。但是，犯戒后也并非毫无补救措施，而必然要亲堕泥犁受苦，因为犯戒者可以通过忏悔消除罪业。犯戒者如果能认识到错误，生起悔改之意，并时时忏除所造罪业，那样仍会得到清净，有机会解脱成就。有些出家人，不知道这一点，一旦以恶缘业障现前而破戒还俗，便自暴自弃，以为什么都完了，甚至变得连因果也不顾，这是很愚笨的行为。经论中说过：违犯别解脱律仪中的任何一条，依殊胜方便都可以忏悔清净，甚至在临终时，以一念有力的悔改之心，也可以免除堕落。因而应发愿使每一个修行人都能做到如此，最好戒行圆满清净，若有违犯，也能迅速忏除还净，清净其罪业。这样犯戒者在命终后，也能免堕恶趣，转生于人天善趣等处，有机会再修持佛法，并能以忏悔之力，使自己不再失毁任何禁戒。

愿智受尊崇，化缘皆得足！
心续悉清净，令誉遍十方！

愿有德学的智者广受尊崇，外出化缘乞食的出家人皆能得到足够供养！修行者心相续能完全清净无染，美名也传遍十方！

此颂是有关增上修行与弘法利生方面顺缘的四个回向。其一，愿智者广受人天尊崇。佛教中的智者，指具足清净戒律、广学博闻、通达甚深教义，具有真实修持的修行人，这些智者，若能广受人天尊敬则可顺利地弘扬佛法；二、愿所有化缘乞食者，皆能如愿而足。衣食药品等顺缘皆能具足，这对每一个出家修行弘法者，都是很重要的一个回向。我们出家人平时的衣食药物、经堂卧室等等，一切资财无不是来自于十方信施，若化缘不能得足，色身无法维持，修持弘扬正法的机会也就没有了；三、愿修行人心相续能完全清净，不受傲慢等烦恼染污。心相续清净调柔，是修行人成就解脱的标志，同时也是修持中的全部内涵，无法以简略语言表达其内容，"若人欲得正觉果，当净其意如虚空"，"一念净心成正觉"等这些教证，许多人都很清楚。如果自心不能清净，为贪嗔邪见烦恼所染，自己会时时感受痛苦，也会为别人带来痛苦，所以真正的修行人，应当牢记《因缘品》中所说："三业恒清净，清净名出家。"时时保持身口意清净，防止烦恼染污。四、愿真正的修行成就者，美名传遍十方。修行人如果具足了大悲心与闻思修行智慧，应该要让自己的名声传遍十方，使许多世间人生起恭敬仰慕，这样才会有广大弘扬正法的机会，能使广大众生获得利益。有些人很贪执名誉，其目的是为了个人利益，这种自私自利者的愿望和行为，当然不是菩萨所愿，也是每一个佛弟子应舍弃的恶行。有些修行人虽然具备一些利益他人的能力，然而对名誉十分顾忌，非常害怕自己出名，这也是一种偏执。在必要之时，只要是

对众生有利益，自己便要尽一切力量去做，而不能存有任何自利的念头。在很多高僧大德的弘法事业中，可以看到他们遍及人天十方的美名，对弘扬佛法起到了巨大作用，因此我们也应随菩萨作如是之回向发愿：愿所有真实的修行人，都能有美名传遍诸方，弘法利生事业广大如虚空。

愿离恶趣苦，以及诸艰困，
复以胜天身，迅速成正觉！

愿修行者从此远离恶趣之苦，以及所有艰难困厄，更愿他们以胜过天身的暇满人身，迅速成就正觉！

有些修学佛法者虽然受了戒，但没有具足正知正念而失毁了禁戒，又没有及时采取补救还净方便，忏除坏戒罪业。对这些破戒者来说，后世将会堕落恶趣，长劫受苦，得人身时也会六根不具，遭遇着种种艰难困厄。菩萨以殊胜福德回向，愿他们皆能远离三恶趣之痛苦。虽然他们曾造过破戒恶业，但以殊胜福德加持，愿他们仍然能得到胜过天身之暇满人身宝，顺利地趋入正法，在修习过程中无有猛烈粗大的困厄苦行，迅速证得如来正等觉果位。

关于破别解脱根本戒者，能否恢复清净，宗喀巴大师等曾引教证论述过，认许可以恢复清净戒体。当然，如果按小乘自宗的观点，破四根本戒者是不可还净的，但依大乘教义，可以忏悔清净。尼众破根本戒，小乘自宗不能复戒，但以大乘发心而言，也应同样重复戒体，也可以有即生解脱成就的机会。依靠大乘殊胜的智慧与方便法，修行者可以如同勇施比丘一样迅速忏除罪业，

尽快而且无难证得正等觉果位。

辛二、（为胜士满愿而回向）：

愿诸有情众，殷勤供诸佛，
依佛无边福，恒常获安乐！

愿一切有情，数数恭敬供养诸佛圣尊，并以佛陀的无边福德加持，恒常获得究竟安乐！

胜士即具足殊胜菩提心的大乘修行人或声闻缘觉。大乘佛子的愿心只有一个：愿一切父母众生皆能步入佛道，获得究竟安乐。因而作者在此为胜士满愿而回向，首先是为了大乘佛子的唯一心愿事业而回向功德，以此加持，愿一切有情众生，都对三宝生起无伪信心，而且能恒时不断地供养诸佛如来。供养佛陀有多层次方式，然而如《法华经》中所言，哪怕仅是以散乱心供养佛塔佛像一枝花，供养者也可以此而得无量福德，迅速趋入菩提果位。现在真正闻思修习佛法者虽然很少，然而供养诸佛三宝的人仍有不少，每到节日，各大城市的寺庙，及一些名山古刹内，供养灯香、水果等之类供品的特别多，以此助缘，供养者皆能得到佛的摄受，这也是菩萨以大愿加持而致吧。佛陀功德威力无有边际，一切有情若能与佛结缘，依此即可得到恒常不变的究竟大乐。佛陀的愿力、功德、加持不可思议，这一点在众多经论中都有详述，任何有情若能对此生一念信心，也不会空过，最终定能为佛陀所摄受，而得到救渡。

菩萨愿如意，成办众生利！
有情愿悉得，怙主慈护念！
独觉声闻众，愿获涅槃乐！

愿菩萨们都能如意成办一切众生的利益！愿一切有





情都能得到诸佛怙主慈愍的护念！愿独觉声闻乘行者，皆能回小向大，获得究竟涅槃大乐！

在无边世界里，有许许多多修学大乘妙道，视一切众生如父母的菩萨，为了成办众生的利益，这些圣者发下了广大心愿，而且在无数大劫中勇猛精进，围绕心愿而奋斗不息。作者在此以所有功德回向，我们所有后学者也应如是回向，愿一切菩萨的心愿皆能迅速成就。一切有情众生，皆能与诸佛怙主结缘，以此而得到怙主们的慈愍怙念，得到殊胜加持而证得菩提果位。在此诸人应知，诸佛菩萨视一切众生如爱子，其悲心护念无有偏袒地被及任何一个有情，然而众生因无明所覆，自闭其户，以致自己无法受到怙主加持，就像盲人见不到日光一样，弥勒菩萨在《宝性论》中对此以比喻作了很清楚的论述。

世间也有众多声闻缘觉乘行人，他们主要为了个人解脱，以发起出离心而修持四谛十六行相或十二缘起为道，证得圆满的人无我与部分法无我空性后，入于暂时的寂灭涅槃。这种果位只是暂时安乐并非究竟，因此菩萨在此也同样为他们回向，愿他们早日回小向大，在暂时的果位上更上一层楼，发起菩提心趋入大乘妙道，顺利地获得究竟涅槃大安乐。入于灭定的声缘，在世界各地都有，以前也经常有成就者发现或唤醒他们，使其入于大乘，如玄奘法师去印度求法，途中找到并唤醒过一个入灭定的罗汉。在我们学院所在地附近，第一世敦珠法王也以神通发现了一个在山洞中入灭定的声闻，并叫弟子们挖了出来，让大家看后，敦珠法王又吩咐弟子将



那位声闻圣者藏进山洞，重新用土石封好。如果这些声缘圣者，能发起殊胜菩提心，对许多众生都会有大利益，其自利也会得到究竟圆满，因此大家也应以虔诚之心回向祈祷，愿十方世界中一切声缘皆能早日进入大乘，引导无数众生一起证得究竟大乐果位！

庚二、（为自菩提行之因而回向）：

我未登地前，愿蒙文殊恩，
常忆己宿命，出家恒为僧！

在我尚未证得初地前，愿能蒙受文殊菩萨恩赐加持，恒常能回忆宿命，生生世世出家为僧！

要究竟圆满地利益众生，必须要具备圆满断证功德智慧，因而菩萨在发心将造论功德回向利他之后，也需要为自利而回向。当然，证得了自他平等的菩萨所谓之自己，并非凡夫所执著的狭隘自我，因为菩萨通过修持自他相换与自他平等，将一切众生观为一体，将一切众生都观为己身。以此菩萨在回向自利时，实际上也是在为所有众生而回向发愿。因作者的本尊是文殊圣尊，也因文殊圣尊是诸佛智慧之总体，所以作者在此回向，愿自己在没有证得初地前，能蒙受文殊圣尊的宏恩，赐予甚深护念加持，使自己生起深广的闻思修行智慧；也能经常回忆宿世，使自己生生世世能不忘失菩提誓言，舍俗出家，做一个精勤不懈的修行人。作者很谦虚地说“我未登地……”，实际他应是登地圣者，印度许多大成就者，对此都曾有过评述。只是为了引导后学者，寂天菩萨在此作谦虚的示现。

修行人在发起世俗菩提心后，开始进入大乘资粮




道，修行四念处，四正断，四神足，再进入加行道修持五根五力，此间修行者尚未现量见到法界实相，唯有相似的实相智慧。因智慧不深，也就很难像登地后的菩萨那样“投生观花园”，自在地游戏于世间而不受世间染污，也无法自在地修持深法，任运度化有情，所以作者发愿：在尚未登地前，愿文殊圣尊加持自己常忆宿命，生生世世出家为僧，修持清净的别解脱戒律。在尚未登地前，出离俗家，以清净声闻行仪而修持，这是每个大乘修行人都应经过的阶梯。初学者滞留于俗家，修行会如同陆地行船，寸步维艰。《普贤行愿品》中说过：“我为菩提修行时，一切趣中成宿命，常得出家修净戒，无垢无破无穿漏。”恰美仁波切也说：“诸大菩萨在最后成佛时，也是以出家形象而示现。”作为初学者，大家应追随前辈们足迹，同样发下坚誓，愿自己生生世世舍离俗家为僧，修持清净戒律！生生世世能依止文殊圣尊上师，蒙受无比的宏恩！

愿吾菲饮食，维生充体能！
世世愿恒得，圆满寂静处！

愿我能以菲薄的饮食，补充体能，维持修行所依的身命！更愿我生生世世都能安居在理想的寂静环境中修行！

对修行者而言，最好最快捷的方式，莫过于像历代高僧大德们那样，彻底舍弃今世，心依于法，法依于贫，贫依于死，死依于干涸之壑，不顾一切地修习正法。作者在此处的回向，也充分体现了这种坚忍朴实的修行风格。从本师释迦牟尼佛到后来历代成就者，没有一个不

是如此示现苦行，在执著现世盛事同时，顺便修行而成就的人，从来就没有听到过。因此，发愿自己生生世世仅以粗茶淡饭维持色身，安住在圆满寂静处修持正法，这也是每一个修行者应有的愿行。圆满寂静处，针对层次不同的修行者，有不同含义，对我们初学者而言，远离了世间愦闹，有具相大善知识的引导，又有善友相互帮助之处，就像这块喇荣虹身寂静处一样的地方，才是真正的圆满寂静处。想出离轮回、解救父母众生的人，应当数数从内心深处发愿，生生世世依止这样的寂静处，依止四依苦行而勤修正法！愿大家皆能常如《密宗成就略说》中所言：“熙熙攘攘都市中，迷迷糊糊世间众，忙忙碌碌逐名利，泛泛悠悠耗此生。我心常念静山洞，鸟语花香水澄净，山果充饥草蔽体，谛观自心证觉性。”

何世欲相见，或欲问法义，
愿我无障碍，面见文殊尊！

无论在什么时候，想见到文殊圣尊，或者想请问甚深法义，愿我都能毫无障碍地面见文殊圣尊！

作者在此回向能随时面见文殊圣尊的偈颂，在藏传佛教地区，可以说是脍炙人口，老幼妇孺皆能吟诵。一般小出家人开始学会字母拼读后，接着就会学这个偈颂的念诵。87 年法王如意宝带弟子们朝拜五台山时，从出发到朝拜五台山整个过程中，法王如意宝要求大家在未见文殊圣尊前，一直不停地念诵这个愿词。从字面上看，这段愿词文简意赅，没有难懂之处，然而细细揣摩其深义非凡夫所能测，如果以大信心反复祈求，千百万

遍诵持愿词，或许能得少许体味感受。若能面见亲聆文殊圣尊教诲蒙受加持，即能彻底通达三世诸佛的甚深密意，因此，作者此处的发愿，也即发愿自己迅速证悟成就的愿词。对文殊圣尊，当然也有种种层次的理解，一般来说，文殊圣尊会以种种不同形象示现，有时甚至以地水火风形相加持有信心有福缘者，如彩光、彩云、土石等等。只要有清净信心，一定会断除无明愚痴障盖，面见文殊圣尊得到加持。

为于十方际，成办有情利，
吾行愿得如，文殊圆满行！

为了在十方世界中，成办一切有情的利益，愿我的一切作为如同文殊菩萨一样圆满！

发愿能面见文殊圣尊，得到摄受加持，当然不是最终目的，因而作者接着又回向，愿自己能安住文殊菩萨的愿行，成办十方虚空际中一切众生的利益。文殊菩萨的愿行，具体体现在十大愿中。十大愿可以相似地以一语蔽之：即是三界一切行类之有情，皆愿共有缘，皆以圣性力及种种方便加持令发菩提心，得入菩提圣果。如果仔细阅诵文殊菩萨的十大愿，可以发现这也是成就文殊本尊的发愿，因为在文殊菩萨的第十大愿中说到：“同我大愿，则是我身，共我无别。”作为后学者，我们也应紧随其行径，以真诚的信心回向发愿，愿自己也能生起如是的殊胜菩提心，同入文殊圆满行愿海！

乃至有虚空，以及众生住，
愿吾住世间，尽除众生苦！

只要虚空世界未尽，众生亦未尽，愿我一直住留世



间，消尽一切众生的痛苦！

菩萨的菩提誓愿是无尽的，乃至虚空世界未尽，轮回众生未尽，其誓愿也无有穷尽，仍会不断地度化十方世间的无量众生。《普贤行愿品》中每一个大愿中都说："如是所修回向（等十愿），虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此回向（等十愿），无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。"对此有些人会有疑惑：如果众生未尽，菩萨誓愿也不尽，那样岂不是菩萨永远无有圆满誓愿而成佛的机会吗？因为轮回众生无有边际，虚空也不可能有边际。这种疑惑是多余的，菩萨愿力越广大，积累的功德也就越巨大，因一切功德皆依发心，如是成佛的时间越快。成佛之后，依其愿力，度化众生的事业，如同《入中论》里所说的陶师转机轮之喻那样，也会旋转不息，所以也就不会有空发誓愿之嫌。

众生诸苦痛，愿悉报吾身！
愿因菩萨德，众生享安乐！

愿众生诸般罪业苦果，全部报应在我身上，愿因我修持菩萨行的广大功德，令众生享受无边安乐！

此颂是为成就自他相换或他重于己，究竟利益他人而作回向。菩萨由无比大悲心视一切众生如己身或过于己身，由是而发愿代受一切众生的痛苦，施予无边安乐。以真实无欺的誓愿力、大悲加持力、不变的法界缘起力，愿三界有情所有罪业苦果，都成熟报应在自己身上，以自己所修广大菩萨行愿的福德，回向一切有情，愿他们恒时享受无边安乐！这是大乘菩萨所特具的悲愿，也是

惊天地、泣鬼神，凡夫众生不可想象的愿行。然而作为大乘修行人，这也是必须具备的愿行，各自对照自相续，自己离这种大悲愿，究竟还有多少距离呢？对这种具有无比功德的修法，也是整个大乘法门之基石，自己如果没有如法修习，那无论修何种法门，也没有多大意义。因此希望有志者，将《入行论》作为终生修持的功课，依寂天菩萨与历代传承上师加持，使自己在今生也能发起如是深广坚固菩提心。

有些人认为代众生受苦，只能是一种心愿，实际上无法实现，这种是大邪见。菩萨的甚深智慧大悲行境，并非凡夫可以测知，从许多高僧大德们事迹中，我们可以了知菩萨代众生受苦不会只是心愿，而是真实的行动。如许多大菩萨在度生事业圆满后，都会显现生病，以色身代众生消除罪苦。如果自己也想真正地趋入菩萨行，当再三发下深愿，效前辈先贤之行径，将自身一切安乐施予父母众生，而代受众生的一切痛苦！

庚三、（为二利增胜佛法而回向）：

愿除苦良药，一切安乐源，
教法伴利敬，长久住世间！

愿解除众生痛苦的唯一良药，以及出生一切安乐之源的佛教，伴随着世间众生的供养与恭敬承事，长久地住留世间！

能解除众生所有痛苦及苦因的唯一良药，以及能予一切众生暂时与究竟安乐之源，即是佛教，对此无论从理论上观察，或从历史事实上看，都毫无疑问。在此不多作论述，也无需多言，因为只要是有智慧有福缘者，

自然会随正理随自己的福缘而信奉佛法、修学佛法，以超越痛苦世间，获得自在安乐。但是，佛教要长久住留世间、广泛弘扬，必须具备一定因缘，这些因缘也就是众生的福德善业，众生对佛教的供养与恭敬承事。如果众生对佛法不恭敬、不接受，那佛法也就不可能弘扬在世间；如果众生不供养三宝，不与三宝结缘，自己不积福德因缘，教法也不能无缘无故显示在无缘众生前。再者弘扬佛法与修行者各个人修行不同，个人修法，应远离世间一切恭敬利养，但是在弘扬佛法时，必须要靠众人对佛教的恭敬与供养承事。众生对佛法越恭敬，就会得到越多的利益；对佛教僧团供养承事越多，僧团的弘法助缘也就越多，佛教对世间人的影响力就会越来越增上，使更多众生能接受并信奉佛法，这是一个自然规律，也是作者以甚深智慧所观察到的事实。所以在此以一切福德作了最后回向，愿疗治众生痛苦的唯一妙药、出生一切利乐之源的佛教，伴随着世间众生的恭敬与供养承事，长住世间，永远不衰！我们也应如是回向，愿一切佛教教法及如法的僧团等，都能得到世间众生的恭敬承事，佛教广弘于世间，直至众生度尽！

丙三、（圆满结尾）分三：丁一、忆恩顶礼；丁二、何者造论；丁三、译跋。

丁一、（忆恩顶礼）：

礼敬文殊尊，恩生吾善心，
亦礼善知识，恩长吾三学。

最后，我虔诚地礼敬文殊圣尊，是圣尊恩赐加持使我生起了愿求菩提的善心；同时，我也礼敬各位善知识，



是他们的恩德助长了我的戒定慧三学。

于造论圆满之际，寂天菩萨又作了念恩礼敬。由于此论是作者在文殊菩萨圣尊加持下而作，同时是文殊圣尊加持使其相续中生起了殊胜菩提心，故作者首先礼敬文殊圣尊。同时，作者亦恭敬顶礼自己的善知识，如当时他的出家阿阇黎胜天论师等。善知识是修行人必需的解脱因缘，我们相续中的善根智慧，无一不是依善知识引导而生起。所以作者在此，亦虔诚地礼敬自己的善知识，并说自相续中的戒定慧三学，都是靠各位善知识的恩德，才得到了增长。

能知恩念恩是了不起的美德，而作者当时是身体融入虚空，以朗朗妙音说下这番念恩顶礼句。作为后学者，我们也应该反省，作者具有如是证悟功德，难道不正是与能时刻不忘摄受自己的圣尊与善知识有关吗？诸有智者，当谨自勉！

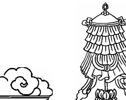
丁二、（何者造论）：

寂天阿阇黎所作之《入菩萨行》，至此善说圆满。

丁三、（译跋）：

首由印度堪布沙尔瓦其那提婆与主校罗扎瓦吉祥积，参迦湿弥罗本而译成；其后，复由印度堪布达磨师利拔驼罗，主校罗扎瓦仁钦桑布与释迦意，据摩揭陀传本及其注释，重译审订而成；最后，由印度堪布苏马的格底与主校罗扎瓦具慧般若比丘，重新修正、翻译，并善加审订。

《入行论》至此，已全部讲解圆满。我们这次历时 19 个月的讲习，在历史上可能是时间最长的一次。此期间以上师三宝加持，未遇任何违缘，一边传讲一边著成了 74 万余字的广释，



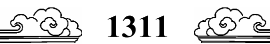

在座有五百多位四众弟子从头至尾圆满听闻了讲解。愿以此传讲听闻及造广释之善德，回向一切众生，愿悉发菩提心，同获文殊大智大愿大行！

于二00五年十月七日重新校对





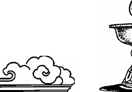
药师琉璃光如来







准提菩萨




智慧品释 澄清宝珠论

寂天菩萨　造颂
麦彭仁波切　释
索达吉堪布　译

南无玛吉西喔耶！

胜圣文殊喜光芒，住于彼意莲花蕊，
能遍佛子行妙香，顶礼寂天菩萨尊。
深乘中观此善道，唯昔自修佛力外，
大慧精者亦难证，是故如我何堪言。
然随圣教事势理，已见智者之善道，
舍弃偏执诸弯道，无疑诣于此静处。

此已为文殊菩萨摄受，并精通如海菩萨行，有如是稀有传记遍于全球者，共称具德寂天菩萨尊者所造之入菩萨行论智慧品，即今所说之法也。

全论分二：甲一、诸道之主当生起智慧之理；甲二、真实宣说智慧度。

甲一、（诸道之主当生起智慧之理）：

此等一切支，佛为智慧说。
故欲息苦者，当生空性慧。

如前所说此布施等一切支，佛为智慧而说也。此处有者认为施等各前者为因，方生智慧，故解释为因果之理，虽有如是说法，然从“为”字可了知，如王入沙场，四兵亦随王而行，如是果位佛母一切智智之不共真因者，即是道之根本智慧，彼能断除二障，亦能究竟二智。其余波罗蜜多不但不能如是，且唯有智慧度摄持彼等

时，方得波罗蜜多之名，并可至于佛位，故圣智《般若十万颂》云：“须菩提，所有江河，入于恒河大江，彼等随同恒河而入大海，须菩提，如是五波罗蜜多，若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智位也。”

如是广说，总之，诸道之根本要依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便，已说施等，主要为智慧不可缺少也。应如是具重要意义而解释。另虽有认为：“此等一切支”为前述无间之品，然应释为一切波罗蜜多。从“支”及“为”字之句式亦能了知，说智即主要，不适其他解释也。如是所说之故，欲息轮回诸苦者，为证真如之义，当勤生起空性智慧也。

甲二、（真实宣说智慧度）分二：乙一、基安立为实空；乙二、道抉择为无我。

乙一分二：丙一、真义；丙二、辩驳。

丙一分三：丁一、认所证之二谛；丁二、说能证者补特伽罗之次第；丁三、如何证悟之理。

丁一、（认所证之二谛）：

世俗与胜义，许此为二谛；
胜义非意境，许意是世俗。

轮涅所摄之一切诸法，皆许为所有有法显现之世俗谛，与一切法性空性之胜义谛，许此等为二谛也。《父子相会经》云：“世间知者此二谛，汝未闻他自证悟，此乃胜义世俗谛，永时无有第三谛。”如是所说也。于彼，所谓世俗者，是指生等现而无自性，如幻、如梦、如乱发等现相，若观察彼等显现之自性，生等之相，皆为空性，彼实相即是胜义者，《入中论》云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄



名俗谛。”是故，彼二谛亦若许胜义中异体，世俗中一体，则应知《解深密经疏》中所说，各有四四过患[∂]。彼亦，若破生住等之后，为无生无住等无遮空性，彼乃大空离四边之入门法，称为假胜义或相似胜义，如《中观庄严论》云：“切合胜义故，此称为胜义。”因无始以来熏习贪执实法者，无有生起离四边智之机会故，先析诸法于胜义中无有，应生如是心所智慧。是故自续派一切论中，将诸经论中所述破色等之相，皆说为已遮实有之单空义；复次，其单空亦不许究竟实相义，如《中观庄严论》云：“生等无有故，无生等亦无。”及《中观二谛论》云：“真实无明遮。”如是所说也。于是，暂抉择道之时，于胜义中虽无生等，而世俗中生等显现非能破除，故世俗中以名言量成立诸法具自相，彼显现亦实则不成故，于所破加胜义之鉴别，即是说，胜义中无有，而世俗中无欺存在，如是二谛分各处之安立方法，于初学者意前极为适合，清辨论师云：“无正世俗梯，而上正高楼，智者非应理。”如是所说也。然而从究竟实相而言，世俗中有，胜义中无，此有无二相亦并非各自偏袒。因为所显现色等即是空，所空者即显现色等故，现空双运，离三十二增益（即离十六行相，亦离无十六行相）之法界，如是未现前，尔时非为真般若，由此，具德月称及寂天

[∂] 《解深密经疏》中论述胜义与世俗异一之体各有四种过失。若二谛胜义中异体，则有四过：（1）胜义谛已成非世俗之本性。（2）已证胜义亦不得涅槃。（3）虽证胜义亦不断贪等。（4）不成世俗之空，亦成非胜义之过失。因为彼等异体故。若二谛世俗中一体，则也有四过：（1）如胜义无分，世俗亦成无分类。（2）如依世俗生贪等，依胜义亦生贪等。（3）如世俗是根境，胜义亦成六根之境。（4）如世俗不必寻觅，胜义亦成如尔。因为彼等一体故。

论师等，最初着重抉择离四边之各别自证智慧，彼等于世俗中自相成立者，亦遮遣故，无有各执二谛，现空双运故，已达胜义实相。其见解远离一切承认，应成理能摧毁一切有无等诸边，是故名为应成派也。曾有胜智布敦大师等虽说："中观应成与自续派差别，是由藏人分别心所造，印度无此分类。"究竟意义上虽无任何差别，而讲解论典方式必有差别，譬如，清辨论师说，佛护论中于所破未加胜义鉴别有过失，后月称论师破斥彼观点也。是故中观自续应成诸大车者，彼等究竟密意上虽无任何差别，然着重抉择真胜义及假胜义之讲解方法有所不同，此义于《中观庄严论释》中广说，当阅彼论也。当知应成派于此时，着重抉择双运离戏大中观，此宗无有真胜义与假胜义之类别也。有谓："圣智即是真胜义，亦是离诸戏论，凡夫所修之一切空性，皆是修无遮或假胜义。"虽其如是说。此宣说空性之时，破色等皆唯无遮。非遮而破者，若至究竟，彼亦成无遮，以实执不合空性故。如是诸缘起无欺而显现，现空双运，由此务必消尽诸破立之实执，如云："知此诸法空性已，一切业果依缘起，稀有又此极稀有！稀奇又此极稀奇！"《五次第论》云："显现暨空性，精通各分已，何处成一体，彼名为双运。"如是所说也。有谓："此乃密道之修法，非显宗之修耶。"然以伺察心修离四边，及以方便法强力显现智慧以外，其法界无有不同之处也。是故异生观察实相时，依伺察修方法，虽不能同时断四边，以轮番方式，能断四边，复次了知而体会无缘双运法界之义。若无如是，则如稻芽不可从青稞种子生，如是圣者之智

亦不得无因而生，故于资粮加行道中为何不修？是故诸法之实相胜义者，离有、无、二、非二之诸边故，非意识之境，应许意言即是世俗，非胜义之故矣。若意所缘之此是彼是等行相，及与言说之此是彼是等，皆为意言所境之法，若观察彼等，均是无实如幻之空性，永无堪忍之法也。是故佛经中云："天子，若胜义谛是身语意之境，则不是胜义谛，而成世俗谛耶。天子，然其胜义谛者，远离一切名言，于真实中不生不灭，离一切能说所说及能知所知，乃至超离具胜一切智智之境，此为胜义谛也。"及《中观庄严论》云："真实中彼离，一切戏论聚……若依分别念，成俗非真实。"于此法性非所知者，乃因法性远离一切戏论，并非意识之所缘，不成诸境及有境，亦不成任何之相，于真实中，为何说所知耶？如云："众生虽说见虚空，当察此义何见空，如是见法佛亦尔，余喻无法说其见。"如是所说与此相同也。有谓："胜义者，若非圣意之境，则缘彼起诸断证功德亦不应理，以圣者根本定，若不知其胜义谛，则彼应成非法界之有境，并许法界如同不可思议作者，此外应成二谛分基非所知等过失有害故。当许胜义谛者，非二取意识之境也。"虽彼如是加上鉴别，然此亦唯名徒劳而已，如云："不生是实慧离生，此缘彼相证实义，如心有相知彼境，依名言谛说为知。"如是所说，于名言中圣者根本慧为有境，法界为境，依彼可说为所知。而于胜义中，若是离二取根本慧之所取或所知者，则此句，岂不与彼直接间接相违耶？又二谛之分基为所知故。胜义承认所知者，指否定而言，此说法界非所知者，是指肯定

而言，故彼不相违。若肯定承认所知者，则其已承认空性实有故，二宗各唯名徒劳有何用，当依实义也。

丁二、（说能证者补特伽罗之次第）：

世间见二种，瑜伽及平凡。
瑜伽世间破，平凡世间者。
瑜伽慧差别，为上上所胜。

如是能知之世间，各以二谛为所见，彼等有二种，其一即具胜止功德之瑜伽世间者，以及其二之不具如是功德之平凡世间者，无有第三品者也。彼瑜伽世间者之所破，即此平凡世间者之所见，瑜伽士中亦有证悟实相智慧之差别故，诸下者之宗为诸上上瑜伽士所害或所胜伏，彼等越上其慧亦愈胜，具正量者能破斥之故，并非其余之理，如云："如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。"如平凡世间者执著诸法为常有一性，而有部经部宗，已见诸法为微尘刹那性，故此宗能破前者。彼宗所许成实微尘，唯识用破生似理观察，亦能破彼。又彼宗所许成实心体，中观用离一多因等观察，亦能破除也。是故，乃至所许有无等边，尔时有害之故，息灭一切边执，彼者无有过患所害，如于虚空，无法染色也。故云："我无承认故，吾即唯无过。"如是中观抉择一切诸法之真如实相，何宗亦不能胜伏，一切之中彼成无上也。

丁三、（如何证悟之理）：

以二所许喻，为果不观察。
世人见世俗，分别为真实，
非如幻化故，与瑜伽师诤。

若谓："瑜伽者怎能害世间意，因为平凡世间者，



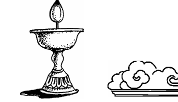
此生等现量而见，便如是执著，余者相反故，不应互为有害也。"答曰：无论承认此等诸法无实宗，或承认有实宗，以二者共同所许虽现而不成实之喻为如幻如梦等，如是一切色等诸法亦现而无自性，瑜伽者彼等之理，于平凡世间者前能安立。因为只要显现，则必定无实故。相反，无有共同所见为见而成实之喻，由此，世间者对瑜伽士永时亦不能安立成实之法也。若谓："若诸为无实如幻者，则布施等学道亦不应理，犹如梦中买马，如是劬劳有何用？"答曰：此是为果或为必要，不观察而说也。有何必要者：即是，此等轮涅之现分如幻者，均为缘起性，无欺而存在，是故，乃至能取所取未消于法界之前，诸众生之此等显现续不可灭尽，并有利有害故。为息自他之苦，而精进为得利乐之方便道，此并非耽著道果实有，如幻军能除畏怨敌，或士夫梦中受苦时，精勤苏醒之方便也。若作思念："若尔，瑜伽平凡二者前，共同显现之此等法，有何辩论耶？"答曰：不是辩论此显现法有无，因为，无有任何破现相之中观派。诸世人见世俗现法之时，分别执为真实或胜义中成立见法，而非许为现而无实如幻化之性，故彼与瑜伽师互为争论也。

丙二、（辩驳）分二：丁一、辩驳所说之空性；丁二、辩能说之大乘；丁三、彼者摄义。

丁一分三：戊一、辩驳基；戊二、辩驳道为空性；戊三、辩驳果位利他。

戊一分三：己一、辩平凡世间者；己二、辩有事宗；己三、辩唯识宗。

己一、（辩平凡世间者）：

色等现量境，共称非智量，
彼等诚虚伪，如不净谓净。

平凡世间者曰：“由眼等现量成立此色等，是故彼等为何不实有？”答曰：所谓色等现量而成之境，亦是无观察而言，并世间共称之说法矣，非是真实智慧所成立之量，将下论当所说：观察触不触根境等理，皆能破除之故也。彼等安立成色等诚为虚伪之世间共称说法而已，譬如：本来女身不净而无常性，然彼谓清净恒常等，如是虚伪也。

己二、（辩有事宗）分二：庚一、以教证辩驳；庚二、以理证辩驳。

庚一、（以教证辩驳）：

为导世间人，佛说无常法，
真实非刹那。岂不违世俗？
瑜伽量无过。待世谓见真，
否则观不净，将违世间见。

有事宗辩曰：“诸法应实有，因佛说蕴界处等有，亦说蕴相即刹那性等之故。”答曰：彼等乃佛为现相而如是宣说，其所为者，是引导不能证空性之世间人，为彼等逐渐入真道，故佛如是宣说无常为诸法之实相，如云：“胜者即说我我所，余有所为如此说，如是蕴界处等法，亦有所为而说也。”于真实义中，蕴等非成立刹那性，因为彼不成一体多体，亦是无生无灭，彼者怎能成刹那性，即无成立也。彼等辩曰：“此刹那者，若不是胜义，岂不相违世俗耶，彼应成非二谛也。此与世俗如何相违者，可分与理相违，与教相违。初者本来世俗是诸凡夫共同所见境，然世间众，于午前午后之瓶等，

尚许为不灭常有，而不许刹那性，彼不能见之，故非世俗也。其二与教亦相违，佛说：‘若见刹那者，彼见诸法之真实相’，岂非如是云耶？”答曰：世间众亦并非见瓶等是常有，而是由相似惑乱因所染，起如此迷乱常执，一般世间者，虽未知刹那性，思维名言实相之诸瑜伽士，已了知并见彼为刹那性，由此，彼刹那之量者，可说为世俗现相故，无有不摄二谛之过也。若观待平凡世间众执著恒常之意识而言，若见刹那性，亦谓见到真实相，因为彼见名言之实相故。否则，若观待世间者，亦无见不见实相差别，如是观修女身不净而了知女身不净者，将相违世间执女身为清净之见故，应成能为违害，因为彼二慧，无有见未见真理之差别故。然而，见不净者，能害执净者，而执著净者永时亦不能害见不净者之故。

庚二、（以理证辩驳）：

幻佛出幻德，如实佛实德。
有情若如幻，死已云何生？
众缘聚合已，虽幻亦当生。
云何因久住，有情成实有？

若谓：“供养如幻无实之佛，为何出大福德耶？”答曰：若供养如幻不成实性之佛，亦可生出如幻之福德。犹如汝宗所许，即供实有佛，亦出实有福德，唯有佛福二者成不成实之差别以外，生不生福无有差别也。又谓：“有情若是如幻，则幻象幻马，灭后再不生，如是众生死已云何应生？”答曰：乃至各自能显现之众因缘聚合已，尔时虽幻现亦当生不灭，如是若能生众生之业惑等

因缘集聚，彼时众生亦为何不生？是故幻现灭后不生者，即是彼无有因聚。而众生虽灭今世，复具足因缘之故，即不间断投生，彼便相续不灭，此二并非有成实或不成实差别也。又谓：“若尔，众生自无始轮回故，即恒久性，而幻者一无如是，故彼二不同耶？”答曰：彼二相同之理，并非由暂久等全面相同后再安立，无论长久或暂短，于彼二现而实空之理上安立为相同也。是故云何因众生久住，而说有情成实有耶？虽长久，亦是彼因未灭，于前后各自不同世间，自亦不成自性皆无区别。如幻马幻象等，或现百年或现瞬息时，然二者不成实，无有差别也。

幻人杀施等，无心无罪福。
于有幻心者，则生幻罪福。

又彼等如是作念而谓：“诸众生若如幻人，则虽杀幻人亦不生真实杀生罪，如是杀众生亦不应有罪，如是不与取、摧打等亦不应成害，布施衣食等亦不应有益，是故彼中不应生诸善恶耶。”答曰：若起杀幻士之等起，并杀害或摧毁彼等，则由自劣心增上故，虽生加行罪，却因彼等为幻人，无有害利所依之心，故无有罪业福德生起。然于如幻众生，其有幻心之故，若于彼者作害利则生如幻罪福也。是故彼二无有真假之差别，唯有有心与无心之别也。

咒等无功能，不生如幻心。
种种因缘生，种种如幻物。
一缘生一切，毕竟非有此。

又谓：“既然幻人与众生相同，则一者有心，一者

无心，即不应理，因为众生有心，故与幻化不同耶。”答曰：众生虽有心，然彼心亦是如幻故，怎能成实有矣？因为此等幻咒幻物等无有能生心之功能，故不生如幻之心。不能安立为有生心功能者即真实，而余者非真实。因为种种异因异缘所生之幻术亦不是一种法，而是种种如幻之物，故于一切世间中，一缘能生一切果业，毕竟非有如此现象。众生之身心二者，亦是诸因缘和合而幻变，并非有自性成立，由此彼与幻术有何差别？如现幻马、幻牛，虽有有角无角之差别，然无有真假之差别也。

若胜义涅槃，世俗皆轮回，
则佛亦轮回，菩提行何用。
诸缘若未断，纵幻亦不灭。
诸缘若断绝，俗中亦不生。

又涅槃许为有事之宗云：“若汝无性宗所许，轮回诸法于胜义中即自性涅槃，世俗生等法相者皆是轮回，如是应成有轮涅同体之过，则虽得佛果，亦应转于轮回，因汝宗不许灭尽轮回后得涅槃，而许轮回即是涅槃故。由此，为得佛果而行菩提行者有何用，皆为劬劳无义，与诸平凡世间之威仪相同也。”答曰：并非如是，彼有自性清净涅槃与暂时离垢涅槃之差别故，能现各果之诸缘若未断，则不仅是轮回，纵使幻现亦不灭。诸缘若断绝，世俗中亦不生，何况说胜义中。是故，以证无我智，断尽能生轮回之因无明种子等，彼等再不会转轮回，无因之故也。如来出世等，非由轮回所摄，而由其誓愿，等持等作俱生缘，以精通一切之智力，虽现示如幻，然于法界中未动也。



己三、（辩唯识宗）分二：庚一、辩真相唯识宗；庚二、辩假相唯识宗。

庚一、（辩真相唯识宗）：

乱识若亦无，以何缘幻境？

唯识宗谓："此等内外诸法之显现，皆如乱发梦境，虽无实有外境，然以内心习气差别，便成熟种种境义身之现象，是故虽无外境，而心者必有，如于梦中取蓝色等之时，彼之能取成立也。汝等中观宗，不仅无有乱境，而且乱识亦无有，若如是许识亦无有，则以何者能缘如幻之境？因为无有有境也。"

若许无幻境，心识当缘何？
真性外别有，境相即心体。

答曰：暂用同等理破之：汝等唯识宗，若许成立无如幻之境，尔时虽有心识，然彼当缘何所缘，因为所缘境与能缘识二者中，若其一不具，则无法缘境也。若谓："吾宗不许完全无境，而真性外别有除非无情之所缘，犹如梦中象马，即说：'显现外性之所取境相，彼即心体，并非外境界耶'。"

幻境若即心，何者见何者？
世间主亦言，心不自见心。
意如刀剑锋，不能自割自。

答曰：幻境若即心者，彼时由何者有境能见何者境？彼二一体之故，不一得见也。若问云："其为何不见耶？"答曰：三世间之怙主如来出有坏亦言心不能自见自心。心意不能自见自，譬如刀剑锋利亦不能自割自刃，指尖亦不能自触自，轻健者亦不能骑自肩。如是《宝髻经》云："如宝剑不能宰割自宝剑，指尖不能接触自

指尖，如是心者不能见自心也。"此要当知，若许成实心者，则成实心体无分故，不成立能见所见二种，因所现外境非自体，而为心体，如是无外境则不成立所取。于胜义中所谓意识自证，亦是假立而已，非真实也。

若谓如灯火，如实明自身。
灯火非所明，其无暗蔽故。

若唯识宗又谓："为何不有自见自己，如能明瓶等之灯火，其灯不依其他缘，而能如实照明自身也。"答曰：所谓灯火能照明自体者，亦是名言而已，并非真实所明，因其灯火本来无有暗蔽故，为何说灯火为所明耶？若是虽无所明亦成能明者，则此灯亦应成日月等之能明，然彼不应许也。此外，若灯火自能明自体，则应成黑暗亦自蔽自体，若尔，遮蔽能见瓶等之障黑暗，亦应成见瓶等也。

如晶青依他，物青不依他；
如是亦得见，依与不依他。

又彼等设作是念而谓："虽无其余能明所明，而定有自性自明者，如蓝宝必定为自然青色，彼者不同青水晶，若青水晶则需依下基蓝布等。如是青水晶等，若成青色须依他缘，而彼物自然青色不依他缘者，即是蓝宝，应有此二种。如是亦可得见能明所明相互依者，如色与眼识；与能明所明互不依他而自然自明者，即自证也。"

非青转青者，非以自为自，
虽说灯能明，识知而说之。
则自心唯明，由何知故说？

答曰：其喻不成立，因蓝宝不依其他而成青色，实不应理，彼现青色，亦是和合诸因缘使彼成青色，不依

任何因缘，前时非青，至后自然转变为青色者，不可有如是。乃至非青色，尔时不成自然青色，若是青色，彼前定有余因。青色非能以自为自青色也。彼义亦不成立：虽说灯火能自明自体者，是由灯外意识能了知而说之，然则自心唯明自知自体者，是由何了知故如是说耶？若说心自己了知自体，则问，其能知者是心？或是余法？若云初者，即不应理，此时正在观察故，尚未成立。若云余法能了知，此亦不应理，彼知亦需余法故，应成无穷尽。彼了知亦不容有，因为若非同时，则彼境灭尽或未生，不可了知；若是同时，互不相依故，亦不可了知也。

若谁亦不见，则明或不明，
如石女娇媚，说彼亦无义。

故彼依他起识，若由自不得见，其他谁者亦不见故，则于彼观察明或不明之差别，是未见差别而立差别事，如石女之女，说其如是身姿娇媚等，与此理相同也，如是说彼等亦毫无意义。

如是唯识宗以现量未能成立自证实有，又以比量而立自证者。

若无自证分，心识怎忆念？
受境相连故，能知如鼠毒。

彼等谓："若无自受自体之自证分，则往昔所受法，次后心识怎能忆念，因为彼同无因之果，然而犹如今能回忆往昔所受蓝等之境，亦能回忆能受蓝等之识，此等现量之故，为何应理耶？"答曰：今忆取蓝之识，非为前识自受自体之果因。因为受蓝等外境，与心境相连故，

今亦能回忆取蓝之识。此终亦不缘离蓝境以外之取蓝识，一旦回忆往昔所受之蓝境时，同时亦生起取彼之有境识相，并非前受除蓝境以外之取蓝识。彼能知者，如冬季被毒鼠咬时，只知其咬，而不知中毒。至春雷一响时，方生起缘前毒之识，彼知被咬同时吾中毒也。

具他心通者，见故自明自。
然涂炼就药，见瓶不见药。

又彼等谓："若具修寂止遍住等余缘而得他心通者，亦能见他心故，为何不自明最近之自心？如见远毛，彼定见近绳也。"答曰：然如修炼成就密咒等者，于眼涂上所炼就之眼药后，虽见地下瓶等远处障蔽之境，然不见最近之眼药，故此理亦不定也。或有解此云：瓶与眼药，非成一体故，若具他缘可见之喻，不仅不应用自见自之喻，反而有害也。

于见闻觉知，非此处所遮。
此处所应遮，苦因执谛实。

彼唯识宗云："若识非明知，由自识不明故，余者亦不可明知，则此时应成断绝眼见、耳闻，及识知等一切名言法，因此等皆须依明觉之识而安立故，其余实不容有耶？"答曰：若说于不观察而似有之诸见闻觉知等，则彼等非是此处所遮，不能破彼等，亦不需破遮故。问云：则遮何法？答曰：此处所应遮者，即是痛苦之因，执诸法谛实有之分别念也。余疏云：见者以现量，闻者以教量，觉知以比量，安立名言也。总之，破自证皆是胜义中破遮，而唯遮物质者，于名言中名为自证故，不应破之。若破彼自证，则应当许自蔽自识故，要了知自

他之心，亦皆无差别，不应自续有意之能立，最后断绝境证之名言等，有理自在所说之诸过失也。凡是破除自证之所有理证，全是于胜义中破之，如破蕴等之理证，当知非名言中破彼，亦非名言中毕竟无有。有谓："此宗名言中亦不许自证与阿赖耶。"答：此名言中无破亦无立，于胜义中唯有破遮也。于彼有谓："若是中观宗，不应许阿赖耶，许阿赖耶者，即是唯识宗。"答曰：此乃未善观察之语，若未许成实阿赖耶，而名言中虽许阿赖耶，则于中观宗有何不应理，因为名言中不能承认者，即是以名言量有害之法，如许常总等。若不许以胜义量所破之诸法，则应许蕴界处等，皆亦毕竟无有。是故应成派论于胜义中已破阿赖耶，名言中虽不破之，无有广说建立。如是有说："于名言中许自证者，是由因明熏习之说法，不应所许耶。"答：此说亦不合理，因为抉择胜义时，虽不需自证及阿赖耶，然观察而建立名言时，彼等非得不有。若名言量观察能成立，则无理破名言，说此无有也。若云："怎无有理证，岂未见于月称、寂天等诸论中所说之一切理证耶？"答曰：彼等理与境证亦相同也。若云："此不相同，此境证者，于名言中不破耶。"答曰：则感受乐等之自证，亦于名言中为何破？实不应破彼。是故当知若许心成实宗，虽不应自证，而许无实宗，则此自证之名言，是极为应理。然通达此理者，昔日亦极少也。

庚二、（辩假相唯识宗）：

幻境非心外，亦非全无异。
若实怎非异？非异则无实。



彼等假相唯识宗作此念而云："此等如幻之诸境，非成心以外之法，因为其无法成立故，亦非内心现于外境，若完全与心无异或一体者，则不成无分一体心。当许彼等无基而显现，犹如空中毛发，心性者，即离一切行相，如清净水晶丸住。"答曰：若汝心许有实，则彼境相怎不许非异，因为汝许彼相无实故，然亦不可有此有事无事同体也，若畏彼难而谓："亦非心无异。"答曰：非异则心者亦应成无实，与无实之相与一体之故，若谓："已许非二故，无有双方之过耶。"答曰：真实愚痴矣，彼说"非心外"者，已承认与心一体，又说"非心无异"者，由二否定语当知肯定故，已承认为心异体。故二违集于一处，实不合理。只要许有事，则不离此二过也，印度藏土有多数论疏中释颂而云："若蓝等之相是有事，则怎么不成心以外或与心非异之外境；若是无异（不是心之外法），则心亦成无实也。"

如幻境非实，能见心亦然。
轮回依实法，否则如虚空。
若无实依实，云何有作用？
汝心无助伴，当成独一体。
若心离所取，众皆成如来。
施设唯识义，究竟有何德？

又谓："若心不是实有，则不应作能见耶？"答曰：犹汝许如幻之外境，虽非实有，然可作所见，如是如幻能见之心亦然，虽无实有，而可作能见也。上述为破遮而言，此处建立而言。若谓："此轮回依靠于成实依他起之心法，否则成无有何法，犹如虚空，因无有所依故，不应生起此等轮回之显现，如同无泥则无瓶，若无经纬，

亦无氆氇耶？”答曰：若此轮回为有事，则问：“此与心一体，或异体？”设云：“是一体。”则成不可分割也。或云：“是异体。”则失毁唯识宗派。汝等虽许为无事，如是若无实轮回亦无作用者，依靠于成实之心故，则云如何能有束缚解脱之作用矣？如兔角依掌，挖掘土地，实不容有也。所谓无实者，对何法亦不依靠，若依法，则应成因果之有事也。虽有释“否则如虚空”者为破唯识宗之语，然此处所说，即适合也。本来无实者有二种，其一，即名言中亦毕竟无有之无事。其二，无实有如幻之无事。但有事宗未通达虽无实有亦可显现之理，并执著为毕竟无有之法，故此颂为答复彼等之句也。如是无事轮回与有事心体，此二者始终亦不连故，则唯识宗汝心者，无有所取之助伴，当成唯有自证自明之独立一体也。何时若心离诸所取，尔时亦离能取，即现前二空时已现前真如故，则一切众生，自无始以来，皆应成为如来，为此不应依精勤修道也。若尔，诸法唯是心，如是施设唯识宗义究竟有何功德耶？此唯识中，“唯”字虽许能破心外之境，能立二空真如识，然不必破二取，亦不需立二空故，彼道于此有何用？是故若许假相宗，则灭诸轮回之显现，亦断绝一切所受也。

戊二、（辩驳道为空性）：

虽知法如幻，何能除烦恼？
如彼幻变师，亦贪所变女。
幻师于所知，未断烦恼习，
空性习气弱，见彼犹生贪。

若谓：“虽了知此等内外诸法如幻化，然其如何能



断除烦恼？犹如彼幻变师，虽知是幻现，而彼亦生贪于自己所变现之美女。”答曰：幻师于一切所知，尚未断除烦恼之习气，因为彼无少许破除二我执分别之对治智故。由于见幻境美女时，于见者幻师之相续，证空性之习气极为微弱故，见彼亦犹生贪心也。彼相续无有与实执相违之空性，然彼已见，外无真女故，便无希冀幻女，亦不生友情之念也。是故诸欲望之根本为分别念，彼者亦从诸戏论生，空性能断除彼等分别戏论。已见真谛者能断诸遍计惑，如知绳非蛇。于相续生对治，并修行后，次第能断诸俱生惑，最后心识变对治性，断尽细微种子，复不生出故，如同日轮，遣诸黑暗也。

若久修空性，将断实有习，
由修无所有，后亦断空执。

彼谓：“若执有实或空性，此二者亦不离分别戏论故，如大象沐浴，又复进入分别网，则汝等如何能遮分别？不堪破遮耶。”答曰：若恒久修习诸法无有性之空性，将能断除与彼相反者，即执著诸法实有之习气，尔时无实有之执，亦是除余法之分别故，以缘起理抉择彼等，亦于诸法实相中真实不成立。由于一切有事无事法，皆修为无成实所有，其后亦能断除对此空性之执著，如云：“有无此二即无法，菩萨知此定解脱。”如是所说也。

抉择诸法时，不得所察法，
无实离所依，彼岂住心前？

彼谓：“虽可破有事，而为何破无事，若破彼，则当成有事，因为破无即成有事故，彼无事亦是对治等故耶？”答曰：暂以无始串习而贪执有事之众生前，当修

习或建立无性者，因为若不知诸法无自性，则于离边之实相必无生定解之机缘故。然此无性者，并非为究竟实相，何时抉择此色等一切诸法之时，于名言中亦不得自性生等所观察之实法，尔时，彼等能依之无实法亦是远离一切所依之故，彼等所缘境岂能住于心前乎？实则不能住，即如：无生石女子亦不缘彼死亡也。是故，无实者，即观待有事而安立，不成自性无待而存在也。

若实无实法，皆不住心前，
彼时无他相，无缘最寂灭。

设云："若尔，破有者即成无者，又破无者则成有者故，如是彼二轮番有何用？"答曰：依识或观现世分别宗者，必定会有生起如大象沐浴之念，本来无缘劣众前，不可思议法性即其所惧之处，不知其理。若示无者则执为断空；若示显现，则执为成实；若示双运，则执为如搓黑白线义；若示不可思议，则执为一切无有，如同和尚宗之见；除非不现其余者。若诸众能易知甚深究竟之此法，则为何说超离诸世间，难见圣者之境，难证不可思议等法名？是故阿阇黎龙树云："不能正观空，钝根则自害。如不善咒术，不善捉毒蛇。世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。"是故破一法，并非立余法，因为破除一切诸边，其后入于离破立之法性真实义故，本来无生之现空缘起性，即无合离，大平等法性义，于此未生起坚定定解前，应当积累资粮恭敬依止具有法相之殊胜善知识足，并须恒久修习法要。否则诸正士云："若多数闻慢观现世者，虽经百劫数精进观察，亦不可证得少许。"是故如是所说之教授，唯求

修道者，当依即心宝也。亦尔，若于何时一切有实与无实之诸法，皆不住于心识之前，彼时，亦无有其他成实之余相故，无有成实之一切所缘，即是离戏之最寂灭境界。亦是各别自证智所分者，不可思言，犹如虚空之平等性也。究竟实相如是之故，如云："虽说证蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，未信无生处。"又云："大圣说空法，为离诸见故。若复见有空，诸佛所不化。"如是当断除种种有事无事之执著故，已宣说十六空，离一切戏论之双运法界，即是特为大乘所证，此亦名为大中观，如云："若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义"，及"自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，则名真如相"，如是所说也。是故空性者，能使诸戏论消于法界，并断尽二障，亦能得不住涅槃，如云："业烦恼灭故，名之为解脱。业烦恼非实，入空戏论灭。"本论亦云："空性能对治，烦恼所知障。"

戊三、（辩驳果位利他）：

摩尼如意树，无心满众愿；
是由誓愿力，诸佛亦现身。

若谓："如是一切分别入于法界之佛陀者，无有为所化勤作戏论故，彼者如何能利益有情耶？"答曰：譬如，摩尼珠和如意树等虽无为利祈请者之分别心，但能满足自行境众生之一切愿望。如是由往昔利益众生之誓愿力增上故，诸佛亦相应显现不同身相而调伏众生，并说法等恒时不断利乐之事业也。此处已灭学道之诸勤作，于法界中永无动摇，获得究竟涅槃故，虽无勤作分别心，亦可作为利众生之事业，便用摩尼等喻而宣说。



此外，亦有帝释身像等八喻也。此主要宣说誓愿之原因，为彼善逝显现种种之身、眷属及刹土等，其主因为学道中所发誓愿作为俱生缘，由此如是显现也。实际上已究竟圆熟净三德后，方清净现前佛性如来藏或正边法界现空双运之真实谛，此名为不可思议智慧身。由所化之因缘及往昔之愿力增上故，彼身于所化前，不断显现种种相，《宝性论》云："诸佛法身如虚空，能作圣者六根境，令见非大微妙色，令闻清净微妙音，令嗅善逝戒妙香，令尝大圣妙法味，令受三昧妙乐触，令知甚深胜妙理，倘若仔细而思维，佛如虚空离诸相。"如是所说也。

如人修鹏塔，塔成彼人逝。
虽逝经久远，尚能灭毒等，
随修菩提行，圆成佛宝塔。
菩萨虽入灭，然成一切利。

彼等如此思念而云："若今无有此等能化、所化及如何饶益之勤作分别心，则唯有往昔誓愿力，亦为何能利众耶？"答曰：为何不能如彼，如有人已成就大鹏明咒者，彼用石子等修成鹏像或鹏塔，以咒术或等持加持为——谁见彼等亦能息灭龙等之毒害，具如是之力。故塔成后彼人已逝世，其后虽然彼人逝世经过久远之时，但彼塔尚能息灭诸毒害等。是故如今虽无勤作，然以昔日之发愿力为何不能利众生？由此，诸菩萨为得无上菩提果，随顺修证菩提，广行二资后，圆满成就佛宝塔时，彼修者菩萨虽入于寂灭涅槃，并灭尽二取勤作之诸戏论，然而能成于一切众生之暂时与究竟利乐也。与此相同者，《入中论》亦云："如具强力诸陶师，经久极力转

机轮，现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因，如是佛住法性身，现前虽然无功用，由众生善与愿力，事业恒转不思议。"

供养无心者，云何能得果？
住世或涅槃，经说相等故。
于世俗胜义，经说皆得果。
如供真实佛，能得果报然。

彼等如此思念而云："若有供养及取收之心，则可生供养之福德，然供养无分别或无心者佛陀，云何能得福德之果耶？"答曰：若供养无心者不生果，则应成供养善逝之舍利和佛塔，亦不应生果。然《层花经》等之中佛再三已说："供养住世真实之佛或其涅槃以后之舍利及藏有舍利之塔，此二福德皆相等。"是故不应有彼过患也。故吾等承认佛与供福，于世俗中如幻而有，汝宗承认为胜义中有，无论何宗，依经论教证说，凡供佛者皆得广大之果。如汝宗依教而许，供养真实佛，能得实有之果报。亦然，吾宗许供养无实佛，亦生无实如幻福。是故若无实有之境或事、意乐等，则不应生果，如此辩论者，对吾宗无害也。

丁二、（辩能说之大乘）：

由见谛解脱，何用见空性？
经说无此道，不能证菩提。

声闻部生畏惧又舍弃于大乘所说一切法为空性之理，并认为未证如是空性，然亦可以证悟人无我，由此辩论云："由现见四谛之无常等十六行相，唯修持彼义，则能得解脱之罗汉果，何必用见诸法无性空性耶？"答曰：如是辩论无有实义，因为除空性外，不会有能断根

烦恼之对治也。是故佛在般若等经中说：“凡执实相者，皆无三菩提之解脱。”又说：“声闻缘觉佛果，若不依此般若空性，则不能获得故，此为能生四圣者之佛母。”故若无空性此道，则不能证悟三菩提之果也。此理证者，将于下论宣说也。

大乘若不成，汝教云何成？
二皆许此故，汝初亦不成。

彼等云：“汝等之能立经典，于吾前不成立真正佛说语，而是佛已涅槃后，由受魔加持而具分别念之士夫所造语也。”于彼问云：“大乘经若不成佛说，则汝乘教典云何成佛说？”彼云：“我乘之此等经典，岂非汝吾二宗皆已许故成为佛说耶？此故无有辩论也。”又云：“汝等初生等时，小乘经亦不成佛说故，彼时无有二皆许此理，故怎能成佛说？因为圣教与士夫，无有自性联系故，汝等初生时，不可成教量也。”

何缘信彼典，于大乘亦同。
二许若即真，吠陀亦为真。

彼等云：“吾等初生时虽不成，然有可信任之传承上师前次第闻授已，并于律藏中可见，与经藏义相合，不违论藏之法性故，以理证能成立正引导之圣教具如是何种因缘故，深信小乘彼等教典成立是佛说耶？”答曰：如是可信之缘，于大乘亦有相同故，若汝是具慧之士或公正者，应当已成此理，吾汝二者前可成立，而非不成也。否则，任何二人所许或彼前成立，若彼教即真实，则吠陀（四吠陀：祠祀、禳灾、赞颂、歌咏）等亦应成为真实，因为于彼承认者非唯一人，而有众多者于彼承认为正教也。



大乘有诤故。外道于总教，
自他于他教，诤故皆应舍。

若谓：“小乘无有是否佛说之争论，而大乘有如是争论之故，不是佛说耶？”答：若唯有争论便成非正教，则外道于内道总佛教有辩论故，彼应成非正教，又分别教中自他于各宗派或声闻十八部等，亦执为他教而内部互相有争论之故，汝小乘者，彼等皆应舍弃也。

比丘为教本，彼亦难安住；
心有所缘者，亦难住涅槃。

本来比丘为佛教之根本或佛教之所依者，但彼比丘亦难以安住或存在也。于彼比丘名可分为五：乞食比丘、名相比丘、自称比丘、近圆比丘及破惑比丘也。其中前三者为名言而已，后二者是殊胜故为圣教之根本，尤其胜义比丘为破惑比丘，彼者亦难以存在，因为未见破惑因之真谛，汝许诸法实相不具空性故。此外近圆比丘亦各部有不同内诤故，亦难以安住，前述已间接而说也。彼等谓：“为何不有破惑比丘，虽无空性，但有见四谛耶？”答曰：对此四谛无常等并非主要，而诸道之根本为能断尽烦恼之对治，即是证无我之智慧，《释量论》云：“吾彼亦缘生，彼依无我见，见空则解脱，余修为其义。”如实所说也。是故若舍空性，则心有所缘者，亦难以住于或得到涅槃，因为若不断尽我执，则无法断除烦恼，要断尽彼者，亦需现见外境为空性，此外无有其余方法，如云：“见境无我时，诸有种皆灭。”若未断执外境实有之习气，虽以静虑等，暂时压制，亦复生起故，犹如无想定，此亦将有宣说。如《释量论》云：“贪

嗔随德患，要断彼等者，须见无彼境，无有其余法。”是故若于俱生我执境，能现见或了知为不成自性我之空性，则能断除烦恼，此外皆不应理也。彼等谓：“虽吾等亦承认需见无我，但与空性义不相同，其空性者：本来实有之色等诸法，彼诽谤为皆是无有，如是生恐怖之见解，人我是本来无有，若知彼无有，则即相合实相之正见耶？”答曰：彼二由空性上无有任何差别，人我是依蕴而假立，于此不成自性者，即是人无我。虽依支等集聚而假立为身瓶等诸蕴，然各自之自性空性者即是法无我。是故此二者，是空基有法之差别而已，如法无我为总法，人无我为对治轮回因，如是区分以外，从空理上无有任何差别也。是故若无通达依蕴而假立之空性，虽了知无有主管或自主此蕴之常有自在我，但亦不能断除细微我执。由此乃至未见无自成我空之间，虽断常我，然何时有自续蕴执，尔时不能断我执故，《宝鬘论》云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。”补特伽罗自相不成之空性外，虽知无有常我等，然何时有蕴执，尔时不能断我执，应当如是符合论义而说，其余一切说法并非龙树、月称之密意也。如《入中论》云：“证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无常我，永断我执最稀有。见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。”是故彼等以为法无我和人无我之间有极大差别，故许不必法无我，只需证悟人无我，即得解脱。而彼等所欲者，即是此等实有法不是空性，毕竟本来无有之我者，实上亦无有，犹如兔角，故说此法无我有何用？彼者未知人无我亦唯是依

缘假立者，由此起如是辩论也。若以善观察，此二无我亦与依缘假立之空性一体，亦无任何差别故，以事势理证明：声缘应有证悟法无我或空性，若无彼者，则不能断烦恼等，有过失也。于此声缘罗汉所证悟之人无我空性，实即法无我之一部分，亦是空性，但非蕴等一切都证空性。《入中论》中：“无我为度生，由人法分二。”此处自释中云：“对治二障，已宣说二无我，前述建立声缘有证悟空性者，此处除疑而云，声缘无有圆满修无我。”十六空亦宣说为大乘不共同之故也。是故由声缘未圆满证悟法无我之分而说为其未证法无我，于微小之证使用否定语而说无证悟，如佛经云：“声缘所证微小之智慧，如被虫所食芥粒丸内之虚空。”于此破除空性外无有解脱道，为建立寂灭之门，声缘罗汉亦有证悟依缘假立之相似空性，此二种说法应知不相违，是乃极为重要，否则，《般若经》中云：“执著实有相状者无有解脱，依空性而得三菩提。”又云：“分别说基智等三相时，基智与果佛母有远近之差别。”此等所说者当如何了知？是故总言之，空性是唯一能寂灭之门故，凡是三菩提，皆必定依此而得，然初学者意前执著为，所谓空性是一种实体，若证则一切法同时证悟，若不证，连一者亦不证。实则不应如是一心立宗。若尔，则紊乱一切经典论疏义，因为若一法见空性，便能见诸法空性，则大乘中不应建立种种理门宣说十六空等，不应苦行三大阿僧祇劫等，又不应上上登地时，于法界离暂垢故，所见愈殊胜者，亦不应有上宗胜过下宗之差别等，因为声缘所见之空性外，所证更无上进故。并应成小乘比大乘迅

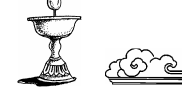
速得果，亦成下宗比上宗义深奥也。若谓："不定有此过患，因为观待方便，大小乘亦有所断差别耶。"答曰：此所证已离未证之分，圆满所证智若不能断除其所断，则永时亦不能断除所断，因为已具足证悟智慧亦不能断除彼者故，如许虽升太阳，然不能遣除黑暗也。是故若离殊胜方便，则不能生起殊胜所证智，若彼未生，则不可灭所断，应当如是承认。不应承认为初时虽有所证智，要断除所断，亦需依靠他法等，否则已成智者所笑之处也。若谓："若尔岂不是说一法之空性是诸法之空性耶？若知一法空，则如是推理，将诸法能见空性故，此理谁能破遮耶？"答曰：吾虽许诸法于真实义中是一体性，亦承认见一法空性之理，如此推测余法而修行，也可见诸法之空性，然而于所化补特伽罗中，有种种业缘、根基、上师及入门道等不同之差别故，谁能破有甚多不同现观之次第，实不能破也。是故暂时为调种种界性，亦有种种道法，然诸法之究竟实相者，唯真实性外无有他法故，于彼能证者即是一切智智，诸道入于彼，究竟即一乘，如是法性理证之方法是龙树父子狮吼声，故此理所说应当抉择也。由此说声缘未证法无我和圆证法无我，此二者并非大车轨之密意故，应了知此理，乃法王龙钦巴之《如意宝藏论》中所善说之分，是能除意贫之如意宝也。是故证法无我之智是总体，证人无我之智乃是分体，也是相似智也。执法我是总无明，执人我是分无明，犹如总树与紫梗树也。由人我执生起悭等烦恼障，由法我执生起三轮执著之所知障也。故证二无我之菩萨智，能断二障，而声缘道，唯断烦恼障。断障法亦于大

乘见道中，断二障之遍计分，复次逐渐断除二障。至第八地时灭尽我执相续故，此等清净地无有烦恼障，其后唯除所知障。第十地后，以入金刚定摧毁二取迷乱之细微习气故，此无间时已获得法界善逝如来出有坏之智慧金刚身。此乃圣境诸大车轨之密意相合，不应混合于藏人之分别念，若能了知此理，则自然解开诸论之难处，并密意江河，溶入于智海也。

若断惑即脱，彼无间应得。
彼等虽无惑，犹见业功能。
若谓无爱取，故决定无后，
此非染污爱，如痴云何无？

如是彼等以为见四谛能断烦恼，则如无薪之火，而得涅槃。于彼理证说明若不证空性，则不可见真谛已。亦有其他过患，见人无我，虽断烦恼，然非究竟解脱。若唯断惑而立即解脱，则彼断惑之无间亦应直得解脱，因为承认无有束缚故。若谓："可如是承认。"答曰：彼等虽然无惑，但犹见如圣者大阿罗汉目犍连，受前时宿业之功能故，于彼有害也。若谓："无有此等过失，因虽见此身受前世业惑所引之功能，然暂转世近取因为爱取故，而彼者无有彼爱取，故说决定无转生后世矣！"答曰：此声缘罗汉虽无以业惑牵引而转于诸世间，然并非汝宗所许之如灭灯火之寂灭果，对此要成立意生身，便具因无障故：即是罗汉心相续之此爱取，虽非由我执所生之染污爱，即汝许非染污之愚痴，如时境远离事等无明痴心者，云何无有耶？

因受缘生爱；彼等仍有受，
心识有所缘，彼仍住其中。



远离空性心，灭已当复生，
如无想等至，故应修空性。

若彼因愚痴不断，则彼果亦不灭，因为有受缘，故生起爱著，而彼等罗汉亦仍有感受故。如是以具因无障因来理证已。并其尚未断无明习气地、无漏业、意生身及不可思议投生故，非究竟解脱也。彼未断细蕴相续故，尚需趣入大乘，未除细微所断之理，亦是未圆证亦未圆修法无我之缘故也。虽有论疏云：“此应释为若断现行惑即解脱，而不应释为阿罗汉等。”然此亦相合自欲之说法而已，本来敌宗也不许断现行即解脱，故此过失应成无关也。并印度所有论疏中皆同声释为阿罗汉目犍连。如是理证亦能成立，彼等是诸论典之重要意义故，不应使其模糊也。

有者解释此颂云：“虽暂时已断除补特伽罗独立自取之我执所引之爱著，然补特伽罗自性成立之坏聚见所引之爱著者，为何不有？”答曰：以多种我执所引之甚多爱著，彼同时具足于一士夫相续中，此即相违。后者所引者，即摄于十二缘起中之爱支，彼者为何有非染污爱？若思：“此乃对敌宗前发太过之故，无有过失。”答曰：因为敌宗不许有坏聚见所引之爱，故彼亦不应理。若思此而云：“于敌宗前，爱者可分二种，此说于彼无前者，而有后者故，无此过耶？”答曰：本论中未加任何鉴别，总说“非染污爱”及“如痴”等，从此句式中可了知，具有一种非染污之爱，由此怎能说具有染污之爱著，实未了解文义也。彼亦，前述比喻及除疑语后，唯立宗而说“云何无”，此外汝宗所说之所有者及有理

等即无关语，如是误句，于大阿阇黎论中，确即无处无机也。若谓：“岂非已见于佛足扎上檀刺等宿业之功能耶？”答曰：此乃于诸观现世凡夫前，有所为现示而已，实上诸分别溶于法界，化身如像如幻者，怎会有如是真业成熟及感受痛苦等？不堪有此也。而汝等许为声缘罗汉之身即苦谛之余事，若不灭心，则无灭诸戏论之因。此理亦于下文宣说也。彼等谓：“如云：‘灭身尽感受，尽想灭诸行，灭尽诸心识，如此乃苦边。’如是彼等阿罗汉舍身行时，为何不断尽五蕴之相续？无有复生之因故，犹如尽油之灯也。”答曰：彼等无有能生轮回因之烦恼故，虽其不转于世间，然尚未圆满证悟一切诸法无自性之空性故，此心识执著轮回为所断，又执涅槃为对治等有所缘，由此彼者仍住于其一边或戏论之中，非住于无缘极灭中也。是故若远离离诸边之空性，则有无等具戏论之此心，虽暂时于法界中灭尽已，然当又复生起，因彼心相续尚有意生身之因无漏业及无明习气地；又未得能对治彼等或灭诸戏论之空性故也，譬如，无想等至或彼果即生于无想天也。是故欲得涅槃者，应当修持空性，若舍彼者，则永不获得暂时究竟之诸涅槃也。

若语入经藏，即许为佛说，
多藏大乘教，云何汝不许？
若因一不摄，一切皆有过，
则当以一同，一切成佛说。
诸圣大迦叶，佛语未尽测。
彼者汝未解，谁舍大乘教？

若谓：“任何语言中，若宣说定学者，即入或符合经藏；宣说戒学者，即现于律藏；宣说慧学者，即不违

论藏之法性，则此语即可许为佛所说之语，然大乘不相同于小乘之三藏故，大乘教非佛说之语矣。”答曰：多数经藏等大乘教典，亦岂非许为与汝经等相同耶？则云何汝宗不许为佛说语？彼谓：“非尔，因为大乘教中说五无间罪等，有些不必受果报，说报身是常有，轮回即不空，及色等说为无有等故，现见与小乘经藏不同矣。”答曰：设若因为一部不摄于小乘经藏之大乘不共同所说经藏者，便一切大乘教皆成有过或非佛说，则当成以与小乘一部经义相同之理，为何一切大乘不成立佛说之语耶？是不必唯一方与小乘相同，若所说三学而言，则彼于大乘亦增上而有，如《经庄严论》云：“入于自经藏，亦现自律藏，甚深广大故，不违论法性。”如是所说也。若谓：“此广般若等，若是佛说之语，则大迦叶等应直得证悟彼义，亦该有不断传承上师，然无彼之故，即非佛语耶？”答曰：诸圣者大迦叶等亦于此大乘佛语之深处，尚未能尽测，彼者即汝宗自已未理解是佛说，谁以如此理由而舍弃大乘教？可知大乘甚深之故，实为难证也。如《经庄严论》云：“若我不知佛亦然，甚深何非分别境，深义为何脱离理，彼事不应所畏处，欲劣界性亦极劣，周围彼等诸劣友，深广善说此等法，于此成立无信心。”有些论疏中说：“此三颂即倒层序故非原文，而是余人所加。”无论如何，凡句义即如是也。

为救愚苦者，解脱贪惧边，
能成住轮回，此即悟空果。

彼等谓：“若证空性，则不应住于轮回，亦不应精勤道果耶。”答曰：于胜义中纵使无苦，然为救因愚痴

而受苦之有情，已见彼等如幻之心者，已解脱于世间之贪爱与畏惧二边故，其住于世间中亦不受世间之染，如泥中之莲花。如是能成立住于轮回中，此即证悟空性之果。否则，若无证有寂等性，则执世间有过，又执寂灭有德，故彼堕于寂灭之一处也。

丁三、（彼者摄义）：

不应随意破，如上空性理，
心应不生疑，如理修空性。
空性能治彼，烦恼所知障。
欲速成佛者，云何不修彼？
何法若生苦，于彼应生惧。
空性能息苦，云何畏修彼？
若稍存实我，则于彼有惧。
然无任何我，谁是畏惧者？

不应随意破除如上述之空性教理，因为此乃三乘菩提之依故。由此心应当不生疑而如理修空性也，因为空性能对治彼等烦恼障及所知障，欲求迅速成就佛智者，云何不修持彼空性耶？任何法若令生痛苦，则于彼应当生起畏惧，然而，空性能息灭一切痛苦之故，云何畏惧修彼空性？实非生惧之处也。若稍许存在实有之畏者我，则于彼境有可生畏惧者，然无有任何之我故，谁是生畏惧者耶？实不应生惧也。故当速修空性，应舍畏惧也。如是联结下文已。

乙二、（道抉择为无我）分二：丙一、真实；丙二、证悟空性之作用。

丙一分二：丁一、人无我；丁二、法无我。

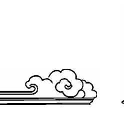
丁一分三：戊一、破俱生我；戊二、破遍计我；戊

三、如是破斥之辩论。

戊一、(破俱生我):

齿发甲非我，我非骨及血，
非涎非鼻涕，非胆汁非脓。
我非脂非汗，肺肝亦非我，
余内脏非我，亦非粪与尿。
肉与皮非我，热与气非我。
孔穴亦复然，六识皆非我。

依此我相续之五蕴，不观察而生起我执萨迦耶见，此见之境即我者，若有，则须此五蕴中存在，此外不许有我之故，以智慧而观察如何成立有我之理。即是三十二牙齿，二万一千根头发，二十指(趾)甲等皆非我，我并非三百六十骨节以及身之血液，我亦非涎液及非鼻涕等液汁，我非胆汁非脓水，我非身内外之脂肪，亦非身汗，肺肝亦非我，心脏等其余内脏亦非我，我亦非大粪与尿水。肌肉与皮肤皆非我，身热与呼吸等身内外之诸气亦非我，眼等诸孔穴亦复然，因为彼等是零碎有分，众多微尘，无常等故，彼聚合及支分皆非我，如《经庄严论》云："卑劣非处不同法相故。"如是所说也。如是眼识等六识皆非我，因为彼等即是众多及无常故也。是故只是从牙至皮肤之间一切地、水、火、风、空、识界，即于聚合六界者，假立并执著为补特伽罗，而无有实我也。譬如，日暮之时，眼识不明者，若花绳错见为蛇，便生起执蛇之心，若不依灯缘等，则不能除彼执也。如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如迷缘之无明，蛇执如我执，犹如在黑暗中，手摸寻蛇，虽手未触彼，然尚未除蛇执，心生恐怖。如是观察全身，头非我，手非我等




已了知，亦未得我者，然于无我未生定解者，即是其观察尚未究竟之缘故也。若彼暗室中挂上灯火，照明一切时，了达所见之蛇，即是花绳，此处虽无蛇相，而绳者迷为蛇相。如是见此境无蛇，即自然能除蛇执。依此五蕴之我执，即假立之外一无所有，若能如是断除一切怀疑，则继续修持彼义，方能现量证悟无我也。

戊二、(破遍计我)分二：己一、破我许为意识宗；己二、破我许为无情宗。

己一、(破我许为意识宗):

数论外道云："一切所知可归纳为二十五谛(自性，神我，大，慢，声、触、色、香、味五唯，空、风、火、水、地五大，口、手、足、大遗、密处五业根，眼、耳、鼻、舌、身五身根及共同意根总为二十五)。此神我者，能享受一切现象，而非作者，常物、离三德，无所作也。彼者之一切行境即从自性生，微尘(苦)、思维(乐)、冥暗(舍)三德平衡时，其名为自性，是二十三种现象之因，如瓶因之泥土也。从彼起意或大者：即如二面镜子，外面现五唯，内面现神我，使联结彼二成融合也。行境之时，起慢者：此慢以功德而分为现象慢、思维慢、冥暗慢三种。彼等之中，从初慢生声触色香味五唯，以彼等功德复起空风火水地五大也。从思维慢生五身根，五业根及共同根也。五身根者，眼等五根也，五业根者，口、手、足、大遗、密处也，共同根者即意根也，冥暗慢令助彼二也。故分四种，唯自性类者，即自性也，自性及现象类者，即大、慢及五唯也。唯现象类者，即其余十六谛也。非自性及现象类者，即神我也。神我为意识，其余皆无情，自性与神我是常有也。彼等复认为乐等是

外境无情性，虽无内识而实有，然以大者享受之时，与神我不能分异体并执为我所也。”如是彼等，我承认为意识，胜论外道我承认为无情故，若破彼二宗，则能破除其余外道，是故今破彼二者。初数论外道所许之我为意识并常有者，实则不应理。

声识若是常，一切时应闻；
若无所知声，何理谓识声？
若无识能知，则树亦应知，
是故定应知，无境则无知。
若谓彼知色，彼时何不闻？
若谓声不近，故知识亦无。

因为执著声音之识，若是恒常，则一切时刻皆应成闻声，因为闻声时之识，如此许为常有之故。若彼谓：“一切时不闻声之原因，并非声识即无常，而是今无有彼声境耶。”答曰：若无有彼所知之声境，则此有境者，凭何道理而谓能认识，或闻知声音？因为若知外境，则可名为能知。若无有认识或了知，亦可安立为能知，则树木亦应成闻声等之能知。因为虽未了知外境亦是能知之故也。是故必定应当了知，若无有所知外境，则定无有彼之能知，因为各能知，皆观待彼境，不会有不知外境之能知也。是故若无声境，则彼中所生之闻声之识，亦是无因之故，今为何有此，实无有也。如是刹那声音之有境，也是异体故，此识不会住第二刹那也。若谓：“无有此等过失，因前时能闻声之识，后彼了知色等余法故，识者虽是常有，然有执不同所知之差别耶。”答曰：因前时闻声之识，即是常有故，见色等之彼时亦为何不闻声音？因为不舍前时自性故。若谓：“彼时不闻

者，因其声不在附近之故。”答曰：如是无境之故，了知彼境之识亦无有，其理与前述相同也。此外，汝许神我即遍于一切故，于诸现象近不近亦不应理也。

持声自性者，何成持色识？
一人成父子，假名非真实。
忧喜暗三德，非子亦非父。
彼无持声性，不见彼性故。
如伎异状见。则识即非常。
若异样一体，彼一未曾有。
异样若非真，则自性为何？
若谓即是识，众生将成一。

此外，持声或闻声自性者，为何变成持色或取色之眼识？因为彼二异体之故。彼境声色即异体故，有境不舍前者而怎会变成后者？实不可容有，若水晶不舍白色，则无法变黑色也。《释量论》亦云：“一者非知二，根识即定故。”如是所说也。此处即破常有一实之识，此外，不必思为于一心相续中，若知声，则不知色等，因为几种不同类之无分别识可以同时生起故。然而彼等不同类之识，内部并非互为一体，若是一体，则应成执五色之花识与执一色之蓝识亦无差别也。若彼等谓：“如一人，既为父，亦为子，如是声色境亦不相违，因现象之色者，即是自性之声故，彼二自性一体也。是故，执色之时，虽无执声现象之识，然有执声性之识故，无有声识成无常之过耶。”答曰：彼喻不成立，一人安立成为父子者，即以不同观待之假名而已，于胜义自性中，父子二者亦非真实成立，若父性真实成立，则彼不会变子时，子前定有父亲之故。若子性真实成立，不会变父，

因为父前不会有子故，是故彼等假名也，此假名者，吾宗亦不欲破除，然彼不成满足汝等之所望也。假使胜义中存在既为父，亦为子者，则必须在于三德上，因为汝宗之胜义者，除三德外，不许余法故。如云：“三德殊胜性，非为所见道，即是见道者，如幻极虚伪。”如是所许故。然而忧喜暗三德之自性，即非为子亦非为父，因为诸现象即彼性故，在胜义中观待谁而安立为子，又观待谁而安立为父，何者亦不能建立也。是故：若如是思维胜义三德自性而许执色时亦有执声，则应成一切现象亦执著一切之分，或者执声之时，亦不应执声，因为一切现象自性即一体故，不会有有时执著与有时不执著也。此义亦不成立：为执色时，若有执声，则应可见彼者，然持色者，时终无见持声自性，因为不见彼持声之性故；如是执声时，亦不见持色也。又彼谓：“执色时虽未见执声，然彼识性即一体，犹如一位伎者（歌舞为业之人）午前作天式装束，午后作夜叉之装束，如是知声者，显现异样色相之状而见之矣。”答曰：则彼识即应成非常有，因为舍前者而得余时故。若已得前者以外之余事，虽彼二呈现为异样，然尚非一体者，则彼一体，于此世之中，从未曾有，或非言思之境也。如是用讥诮之语，因为本来所谓一体者，即是自性各自不能分开之法，而各自分开者名为异体，然此处亲见各自分开之法，承认为一体，现量相违也。若见不同亦是一体，则一切皆应成一体也，故伎者亦现不同行相之时，即不同刹那之异体，于胜义中非一体，若是一体，则亦可同上观察也。又谓：“若加声等差别之现象识，彼显现异样之故，即

观待暂时之显现而已，便非真实，如于白水晶染色时，彼色非水晶之性也。”问曰：若声识等有境异样者若非真实，则此问：“自性真实者，为何状耶？”若彼谓：“未加境鉴别，唯识者，前后诸识相同故，彼者即是唯识耶。”答曰：若尔，则一切众生将成一体，因为各众生之心相续，彼识无不相同故。

心无心亦一，同为有者故。
差殊成妄时，何为共同依。

此外，有心之神我及无心自性等二十四谛，亦皆应成一体，因为彼等皆同为有者并无差别故。如是诸识，已除非识或余法，彼分虽有识许，然即为假立，实上无有离境之独立识，如无色，则无色像也。故于一切所知中，已除不同类，相同类者可名为总相，此乃内教之无上名言，此处亦间接宣说彼义也。若谓：“别体异样者虽不实或虚妄性，然为何不有与所有别体相同之唯一自性者？”答曰：“诸差殊法执为一总体，即成虚妄之念，因为此时除一切别体之外，何为存在共同所依或唯一总体？实何者亦无有也。

己二、（破我许为无情宗）：

无心亦非我，无心则如瓶。
若谓具心故，知则灭无知。
若我无变异，心于彼何用？
无知离作用，虚空亦成我。

吠陀宗等谓，诸所知可归纳为六种句义，如云：“实质功德业总体，别体会合即六者。”如是所说。初实质分为我、时、尘、方、空、地、水、火、风九种也。其中初五者为常有质，后四者为无常质。实质之法相者，

彼许为能作业与功德所依。功德分为二十四种，即：他质功德具数量等十一种，依自功德苦乐等十三种也。业者分为伸、缩、举、落、行五种也。总体分为周遍及相似也。别体者，即辨别之性也。会合者：如同互为联系，此一体与异体等有众多类别也，我者许为如虚空周遍及常有故，非意识性，若即识，则成无常不周遍故，我者虽非识，然于识会合故，乐等执为我所，实则乐等许为内无情法也。彼许我者遍于一切，因为其见我之功德故，彼等以如是建立也。此处无心者亦并非为我，因若无心，则如瓶子氆氇等。本来承认我为诸业作者及苦乐之依，若彼即无心，则乐等之依，永时亦不应理故。若谓："我自虽无心性，然与心相应或具足心故，由彼加持而能了知外境耶。"答曰：既然可知，则应成坏灭汝等所许之我者无了知外境之理，因为彼变成了知外境之性故。若尔，前无知之我，今变有知故，应成无常也。若我是无变异恒常者，则其心亦于彼我如何起知境作用？何者亦不应作，因为常我者，前性不能变其他之故，犹如不能于虚空涂蓝色等。如是无知无情法，离一切作用之虚空者，亦应成我也（或释为：虚空以为我而已也）。呜呼当瞧：吠陀宗之劣智矣！

戊三、（如是破斥之辩论）分二：己一、辩业果不应理；己二、辩大悲不应理。

己一、（辩业果不应理）：

若我非实有，业果系非理，
业造已即灭，应谁受业报？

有我宗谓："若犹汝宗所许，我者非真实有，则业果之间之联系便非合理，因为造业者我不会去他世故，果时无有，诸蕴刹那生灭故，彼业造已之刹那，作者即灭尽故，其不会自受报应，若彼不受，余者亦不应理故，则应由谁去承受业报耶？"

造业受果异，报时作者亡；
汝我既共许，诤此有何义？
俱因时有果，见此不可能。
佛说作者受，依同一相续。
过去未来心，俱无故非我。
生心若是我，彼灭我则亡。
犹如芭蕉树，剥析无所有；
如是以慧观，觅我见非实。

暂以同等理破之，造业与受果之时，诸蕴异样故，受报时作者我已灭亡，此等之理，汝我二宗既然共同认许，除蕴之外，常我者，即是无心或恒常故，以量成立彼常者即离一切作用，此争论是汝吾二者承认故，汝吾二宗，当须除之，汝思为我说此过失，则有何意义耶？然而，吾宗能除此过，而汝宗永时不能除此过失也。所谓造业者受果报亦是一相续而建立，未灭而俱因之时，亦同时有果者，能见此等亦是不可能，因为果从因生之故。由此，生果时，必定已灭其因，然无欺缘起力，生果亦是必然性。此等果者，亦于诸因集聚之补特伽罗相续中能成熟，其余非尔也。犹如播于地中之种子，不得由崖石中生果也。是故佛说此造业之作者及受果者，是依相同不断五蕴之一相续而言，因为诸世间众之一切意相皆以如是而住故。然此一相续者，亦不应执为有一我存在，因为相续亦如珠串，即乃假立，实则无有也。虽

易知年老年少及前世后世等即非一，而此以心者而言，过去心已灭，未来心尚未生，此等俱无之故，并非是我。彼谓："现生起之心若许是我。"答曰：彼心灭时，我亦则成灭亡，然汝许我为前世来此，此去他世故，今生心者亦非我也。是故《入中论》云："如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。"如是已破相续即我之理。犹如芭蕉树干，一层层地剥开分析时，毫无所有坚实分，皆为空壳，如是相同之理，是以智慧观察而寻觅我，则见彼者亦非实有也。

己二、（辩大悲不应理）：

有情若非有，于谁起悲愍？
为果立誓者，因痴虚设有。
无众谁得果？许由痴心得。
为众生息苦，不应除果痴。
我慢痛苦因，迷我得增长。
若谓不能除，修无我最胜。

若谓："此我或有情若非实有，则菩萨于谁生起大悲愍之心？因为彼无所缘故。"答曰：于胜义中无有生大悲之境，亦无生悲者，此下论将说："此等诸众生，毕竟不生灭。"若无纯熟如是无缘慧，则亦不能清净离边大悲也。其实相虽如此，然诸众执著或假立蕴等为我之意前，以现相而言，无法破遮此无欺存在之苦乐等故，为一切众生断尽如梦之苦相续，并解脱于不住涅槃之法界中，为得如是之果，我立誓愿度化诸有情，并负起度众之担，此者并非于胜义存在，因为以愚痴虚伪设施有我之故。由此，菩萨虽已证无我，生悲之境众生者，尚未如是证悟故，恒时显现感受有我无义之苦恼，故于彼

可生大悲心。因为此菩萨者，不贪自利，见他众无义受苦，已生重他轻己之心，见他苦亦如睡梦，其能除彼之故也。若谓："若无有众生，则为谁精进而得佛果，亦谁是得果者，故谓为果立誓者亦不应理耶？"答曰：于胜义中，得者众生，所得之果，皆无实有，亦许真实中得涅槃与不得涅槃皆无差别也。然如前所说，在各众生之现相意前尚有差别。如是应许由从愚痴我执心而得成立染污轮回及相反之涅槃二种，所谓涅槃者，唯尽错觉分别心之名，此外皆无有，如《经庄严论》云："故尽错觉即解脱。"如是所说也。是故由愚痴力执著二取戏论者前，无欺而存在此轮回显现，于是已灭尽轮回之涅槃亦存在。譬如，遭魔发狂者，虽其余人同行共住，然彼前常有魔身等颠倒相，使彼苦恼，若彼离此苦，则其安乐亦存在，与此理相同也。是故于胜义中，世间及寂灭等不成实有故，便束缚解脱皆应理，否则，彼不应理，如云："若有自性者，彼非变无有，自性变余法，毕竟不应理。"如是所说也。若谓："本来无得者，反而希求获得之故，汝宗学道等有何用？此愚痴者，岂非任何时处皆为所破耶？"答曰：胜义中虽无所得，而现相中有得之，为世间众生息灭痛苦，暂时不应断除彼者，即是尚未现前法界之佛果前，于世俗中不住涅槃许为所得之愚痴心。因为依此则能息世间诸苦故，最后远离一切二取戏论时，耽著有寂之细微所知障，亦已断尽，此即为如来地。如今不能断除彼者，因为二谛尚未双运时，实相与现相毕竟不同故。故以现相而言，为何不有学果？虽需断除此等不同之实相和现相，然今不能断除，一旦

断尽此时，无得亦不断，尚未如是现前之前，不能尽除希求得果之心也。若谓："若尔，破我痴亦有何用？"答曰：彼二不相同，求果之心，能息灭诸苦，并自己亦令灭尽，如由薪中生火，彼薪亦烧尽。然而我执或我慢者，即是一切轮回痛苦之因故，使迷惑有我之执得以增长，由此，本是无我反迷执有我者，即为所断，若无彼愚痴，则不起我执，若无彼我执，则不流转投生于轮回故，如云："内外我我所，尽灭无有故，诸取即为灭，取灭则生灭。"如是所说也。彼等若谓："如汝不能除假立我执，如是成实我执亦毕竟不能除，因为彼者自无始以来，与自性成一体故。"答曰：彼二不相同，因为此等假立因缘之显现，在凡夫面前，无有能破之理证，亦不必破之。然而，若修证诸法实相之无我慧是最殊胜故，则能断除成实执，具足正量有力之故，犹如日光能除黑暗也。是故我执者，并非诸法之实相，暂时由缘而起此迷乱，若以教证理证破彼迷惑，则心能趣入诸法之实相中，此乃心之本性故，此性亦不离自心。如《释量论》云："心自性光明，诸垢是客尘。"如是所说也。又"不能除"此句，有者释为能除我执之对治，有者释为我执之因，此等解释方法虽有甚多不同，然无有合理解说故，此处当随圣境善论中所说，彼我执不能除，若如是解释，则应理，此乃唯我之智慧也。

丁二、（法无我）分四：戊一、身念处；戊二、受念处；戊三、心念处；戊四、法念处。

戊一分二：己一、宣说无有整体；己二、宣说无有支分。

己一、（宣说无有整体）：

身非足小腿，腿臀亦非身，
腹背及胸肩，彼等复非身。
侧肋手非身，腋窝肩非身，
内脏头与颈，彼等皆非身。
此中何为身？

所谓身体亦是假立而已，无有自性成立也。因为诸处圆满总体若存在，则应于此手等分支上存在，而此观察时不可所得，因为身体非足部小腿，大腿臀部亦非身，腹部背部以及胸部肩膀，彼等亦复非身体。侧身之肋骨及手臂亦非身，腋窝肩头非身，内脏头部及与颈项，彼等皆各自非为身体，此等不同身相故。如今此身聚合，犹如尸陀林中散落身支，彼等无合住各处，各支亦非身，因砍手等，亦许有身故。是故此手等分支中，何者为身体耶？

若身于一切，诸方皆遍住，
诸分住自分，身应住何处？
倘若吾全身，住于手等分，
则尽手等数，应成彼数身。
若内外无身，云何手有身？
手等外无它，云何有彼身？

若谓："彼等各法虽非身，然身体遍于彼等便存在耶。"此问：一身体普遍于一切分支？或有甚多身体遍于每一分支上欤？若许此身于一切手等诸方或诸分支上皆普遍而住。则手等诸分支虽住于自部分中，然身体自己应该住于何处？因为若除手等各支后，不见能遍之身故。倘若吾自皆具之全身或整体性者，其分别住于手



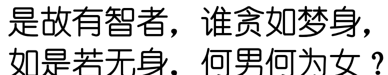
等一切分支上，则尽所有手等之数量，亦应成彼等数目之身体，然只执一身故，无有如是也。是故若以理寻找六处之一切内外，亦无得身体之故，云何成手等有身耶？实则无有也。除手等以外亦无有其他身体之设施处，云何成有彼身体耶？实则无有也。此处“身非足小腿”等宣说身支非一体，又“若身于一切”等宣说身支非异体也。

无身因愚迷，于手生身觉。
如因石状殊，觉彼为真人。
众缘聚合时，则见身似人。
如是于手等，则亦见有身。

是故本来无有身体，然只因为愚痴迷惑，才于依手等分支之聚合者，生起身体之错觉而已，实上非成立。譬如，因石堆形状特殊者，对此生起错觉，彼者以为真实之人也。乃至形状差别众缘聚合时，则见此身似人相，若缘不聚合，则不安立为男身，如变性、膜疱、烧成灰尘等。女身亦即如此也。如是只要于手等部分取名为身体之诸缘存在，尔时，则手等亦可见为有彼身体，并非自性存在身体，因彼即骨肉聚合之故。于此有些印度论中云：“众缘聚合时，则木见似人。”此义解释为木堆觉人等形状差别，及显现不明等众缘合时，则见男身或女身等。如此解释也。

己二、（宣说无有支分）

如是指聚故，手复应成何？
彼亦节聚故，节者尚可分，
分复析为尘，尘析为方分，
方分离部分，如空微尘无。


是故有智者，谁贪如梦身，
如是若无身，何男何为女？

若谓：“虽无有身体，然现量见手等分支故，彼应存在耶。”答曰：身体已未成实有，如是各指甲等聚合之故，则名为有支，手者亦复应成如何？何者亦不成立。彼指亦是各节聚合之故。此节者亦尚可分为极多，因上分非下，下分非上等不杂而住也。此分亦复从粗尘分析为微尘，彼微尘又可分析为甚多方分，最后方分亦不成任何一分故，远离一切部分也。彼原因即是说：若从微尘建立粗尘时，四方上下六尘绕中尘，彼中尘若有接触六尘之各分，则中尘应成有六分，若无接触分，则六尘亦只占一尘位故，虽聚山王之诸微尘，亦不应增大，如云：“六尘同时触，微尘成六分，六尘若一位，山王成尘许。”如是所说也。是故手等一切分支及一切色法显现，亦从粗尘、细尘、微尘及方分等分析而衡量时，皆成空性犹如虚空，不成色法故，甚至微尘亦无有成立也。是故具有智慧而能观察胜义之补特伽罗者，谁人贪著此等如梦不成实之色身？实不应生贪也。如是已了知若无有身体之自性，则何者是男身又何者为女身矣？无实有也。

戊二、（受念处）分四：己一、观察受性；己二、观察受因；己三、观察受果；己四、观察受者。

己一、（观察受性）：

若苦性中有，云何不灭乐？
乐实则甘等，为何不生喜？
若谓苦强故，不觉彼乐受。
既非领受性，云何可谓受？

若此苦受在真实中或彼性于自心相续中有，则云何不灭生乐？此无害故，彼理不定也，如是若真实中存在乐性，不应生痛苦之理亦能了知，故此处未宣说也。若许如是，则苦乐互相违逆故，若成一性，则另一性不成立，因为诸法不舍自之本性故。彼已宣说内心无成实受，今于外道而说：如数论外道所许，乐受于外境上存在亦不成立，若于妙色美味等外境上安乐实有存在，则亡子生忧或生起恐怖者前以甘美食品或游戏等，亦为何不能使彼等生欢喜心？因为美食等物上存在乐性故，犹如火性即热也。若谓："此苦于真实内心中并非无有，而乐受特别强大之故，则不能觉知彼等苦受，如升日光时不见星宿也。"答曰：既然如是非能领受彼性，则云何可谓是受耶？因为彼者无有受相故。若未领受亦能安立为受，则应受空中鲜花之妙香也。若谓："上述忧苦者虽得甘美食等尚不生喜，此亦以苦强大之故，荫蔽而不觉彼乐受耶。"答曰：彼亦用此理如是观察则可也。

若谓有微苦。岂非许除粗？
谓彼即余乐。微苦岂非乐？
倘因逆缘故，苦受不得生，
此岂非成立：受分别是执？
是故应修习，对治空观慧。
观察田中生，禅定瑜伽食。

彼等若此念而谓："于此毕竟不领受者，实不应理故，感受强力安乐之正时，亦非不受彼苦，而此时有细微之苦故，不知受彼，如同甚多糖水中含有一滴盐水也。"答曰：在一相续中，不可同力存在微苦及安乐，如许彼存在，则于一相续中，亦应同时现见苦乐二种，

然此未见故。又汝宗岂非许为此乐能遣除强力粗苦之分？若能除彼，则此微苦者，为何不能除？因为此时具有强力对治故，犹如遍有烈火之处，皆无寒冷也。是故感受强力大乐时，定无领受与彼相反之微苦也。又谓："此时虽有微苦，然彼不能出自力，便被大乐所变，彼即领受大乐以外其余喜乐，或细微喜相，譬如白色玻璃，为红尘变彼色时，虽现红色，尔时，并非无有白玻璃耶。"答曰：此喜乐所摄之微苦者亦岂非已成快乐之性耶？由此，彼乐为何取名为痛苦？以如何方式才能辨别受痛苦变乐之细乐及乐性自体细乐之二者差别？本来无差别，反而郑重寻找彼等有何用？犹如虚空作疙瘩也。以此等比喻亦未成者作能立故，彼不成立也。倘若谓："因生逆缘强乐故，此时苦受不得生，因为不具其因之故。"答曰：此岂非由事势理能证明或成立为：所谓受者即无有成实，而以内心分别念所假立或是执著为安乐等，因为心生安乐时无有痛苦，而生苦之时亦无乐受，皆依诸缘并即偶尔性故。是故既执成实所取之乐，又执成实所舍之苦，如是励力取舍者，真实受迷惑，若心不假立苦乐，则一切内外皆不住自相苦乐之故，如反胃者见融酥或饥饿者见融酥，又净者见粪或猪众见粪，及不净观者见女身或贪欲者见女身等，如是皆由自己之分别念立为苦乐等，无有乐等之实有自相也。是故应当修习如是所说能对治一切不断贪执或取舍之空观智慧，诸世间众贪执受觉，如狂皆迷乱，此外无有彼等之对治故。如是从观察智慧良田中将生长禅定于受无自性之瑜伽士之食物，如食物能滋养身体并令喜满足，如是诸瑜伽士亦享

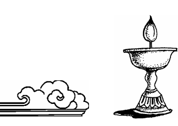
受离贪之乐及增长证身故。是故此义即是：诸瑜伽者享受并了达无受之境，而世间众为得受觉故散漫奔跑也。

己二、（观察受因）：

根境若有隔，彼二如何遇？
无隔二成一，何复触于何？
尘尘不相入，无间相等故。
不入则无合，不合则无遇。

观察此根与外境之间有间隔或无间隔？若许有间隔，则彼根境二者如何能相遇？若有间隔者，则无法相触，犹如东山与西山也。若许彼无间隔，则彼根境二者亦应成一体，若尔，则何根复触于何境？如无有自眼自触也。若彼谓：“为何无相触？如同合掌等耶？”答曰：此等相触者，亦是由分别心执著而已，并非真实义也。此理由即是说：诸粗根境者，未触一切方分，如前触后未触也。可用如是观察：若彼中间有余尘，则此尘尚未相触，要根境接触，务必无隔而相触，然而彼根尘与境尘不能相互进入对方，因为此二者皆无空间亦无法相入，由此只触一面，未触余分亦非理，因为彼触者，尚可如是观察，若诸分相触，则必须相入，然彼无有互为相入之时机，因彼二相等故，无此也。若不相入则无有彼二合为一体，若不合一体则无有相遇，要无分相触，则必须诸方相遇，因不会有一方相触故。

无分而能遇，云何此应理？
若见无分遇，请汝当指彼。
意识无身故，有触不应理。
聚亦无实故，如前应观察，
若触非真有，则受从何生？




何故逐尘劳？何苦伤何人？

是故即使无分而亦能遇者，云何此说法应合理耶？因为彼者不会有一分或诸方之接触故。是故若汝已见即使无分亦是相遇者，则请汝等为吾应当指示彼者！方能成立，如是无法能直指之语也。所谓集聚根境识中，此宣说无有根境相合已。又复意识者无有聚尘之身体故，有外境之接触亦不应理。若无身亦能相触，则手应成触虚空，亦应相触石女儿。若思此而云：“此有身识存在故，不合比喻？”答曰：此观察无身理上，无有不合也。若谓：“虽无如是相触，然根境识三者有聚合耶。”答曰：此聚合者亦无有实体故，如云“彼亦节聚故”等如前已宣说聚合无实有，应当如是观察而了知也。倘若触因非真实有，则彼果受者当从何中生？于胜义中皆无有，若无彼，则何故追逐彼等而受种种尘劳耶？因为所追求之安乐皆无有，由何苦会伤害何人？皆为幻心迷乱之显现而已也。

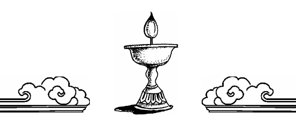
己三、（观察受果）：

若见无受者，领受亦无实，
彼时见此已，云何爱不灭！

若谓：“诸众生爱故，彼因受者，云何无有？”答曰：此亦迷惑而已，非真实也。彼亦，若何时已见无有少许自性成立之受者我及心识，并所领受亦无有真实，彼时已见此等能受所受皆无实有已，则云何受因所生之贪爱不灭尽？无有彼因故。

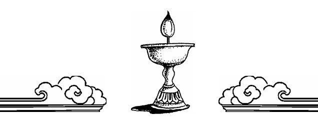
己四、（观察受者）：

所见或所触，皆为梦幻性。
与心俱生故，受非心能见。



后念唯能忆，非能受前心。
不能自受自，亦非它能受。
毕竟无受者，故受非真有。
云何以此受，害此无我聚？

若谓：“若无受者所受等，则此见闻等亦不应理耶？”答曰：初者眼所见色或后者身所触，中者闻臭等一切显现，皆为如梦如幻性，如阿阇黎云：“如幻亦如梦，如乾闼婆城。所说生住灭，其相亦如是。”是故皆为虚伪显现，而不见真实。此观察心受二者是否同时？若许同时生，则所受与能受心此二者无前后，俱生之故，于彼受非以心能所见，即是异质又是同时，则无法领受，因彼二无前后，互不观待，亦无联系之异体故也。若谓：“此二非同时，前生受后生心故，心成具受相耶。”答曰：如是后来生起心念时无有彼受故，非真实领受，唯能回忆前心而已，凡所有缘过去之心，皆为忆念，彼心今时无有，故非能真实领受前心也。是故若观察缘过去之忆念，亦是虚假无实，因为如今不存在过去之境故。如是能受之心，若是过去者，已灭故不会领受。以理证明现在和未来者亦不得领受也。如此所受者，若是过去唯能回忆，不得领受，现在者亦不可知，未来者，是无有故，如今无法受知也。感受不能自己领受自体，因自作自体即是相违故，如前破自证也。亦并非除受以外之他识能领受，此无间已说故。于真实中毕竟无有任何受者，是故此等感受亦非于真实中有也。既然如此，则云何以此等无性苦受损害于此无受者我如梦幻之蕴聚欤？于真实中无有任何害利也。



戊三、（心念处）分二：己一、说意识之自性；己二、说五根识之自性。

己一、（说意识之自性）：

意不住诸根，非住色与中，
既不住内外，余处亦不得。
非身非异身，非合亦非离，
彼无少实故，有情性涅槃。

此意识者不住于内诸根，复非住于外境色等及与彼二中间，既不住身内，亦不住外身肢，此等所说以外之余处亦不可获得也。意者既非身体亦非异身之外法，既非与身体混合亦非离身而存在，彼等无有少许成实之故，诸有情之自性即是本来涅槃也。

己二、（说五根识之自性）：

若境前有识，缘何而生识？
识境若同时，则彼缘何生？
若识境后起，识当缘何生？

若色等外境之前有眼识等，则彼缘何者而生起彼识？彼时无境故，不生彼识也。根识与外境若同时生，则彼识缘何者而生？因为未生识之时，尚未生所缘缘故，彼不能生。已生所缘缘时，彼识亦已生故，不应作能生，由此皆成无有任何相属故。若谓彼识在成所知境之后才生起？答曰：尔时彼识当缘何所知而生彼？彼所缘已灭故。于彼前时已灭之法，如今是否存在？若存在，则彼非灭尽，应成同时。若许虽不存在亦作能生，则烧尽之种子亦应生果，兔角亦应令生眼识等也。灭不灭亦可如是观察也。

戊四、（法念处）分二；己一、总说诸法无生；己

二、分别观察因果性三者。

己一分二：庚一、真实；庚二、辩驳。

庚一、（真实）：

故应不能知，法生为实有。

是故如前所说，应该不能了知于诸有为或无为法生起为实有，因为从自生、他生、二生及非二生等观察亦不生故，无实有生也。若无生，则彼住灭等亦无有，归纳而云："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。"如是所说也。

庚二、（辩驳）分二：辛一、辩所立不应理；辛二、辩能立不应理。

辛一、（辩所立不应理）：

倘若无世俗，云何有二谛？
世俗若因他，有情岂涅槃？
此由他分别，彼非自世俗。
后决定则有，非故无世俗。

若谓："倘若此等一切所知之诸法，毕竟无少许生灭等，则彼等生灭来去性者之世俗亦应成无有，若不许世俗，则彼无有胜义故，云何有二谛？应成一谛耶？"答曰：安立二谛者亦是令所化众入道之门而已，在胜义中，亦无堕于二谛，因不可思议法界真如即究竟实相也。如是佛经中云："设若无生是一谛，于彼有谓有四谛，住于究竟菩提果，不见一谛况四谛？"如是所说也。在胜义中虽无有安立为二谛，而名言中有二谛，因为必定有实相与现相二者故。如前云"许此为二谛"，如是所说也。又彼谓："如是安立二谛，其中世俗者，若无有自相，而是因他心所安立，若彼安立者，亦能成如是，

则诸有情岂能入涅槃？因为乃至众生无边，尔时彼心亦无尽，乃至彼心无尽，尔时彼心所安立之世俗亦是无尽故，永时亦不会有远离二取戏论之涅槃矣。"答曰：恒时不灭相续之此等世俗显现，皆各由其他众生之分别戏论而显现彼等，犹如乱发梦境等，彼等并非涅槃者自现之世俗。是故他众虽有二取戏论而涅槃者无有此等，若一众生之二取消于法界时，其余诸众云何成如是？犹如梦中之猛兽水灾等显现，皆由分别假立，无有自相，然诸觉者虽灭梦现，他人尚有梦现，而彼不能害觉者也。如《入中论》云："此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。"如是所说也。假使生等世俗真实存在，则灭二取细微习气之成就涅槃以后，亦决定则有观待自己之世俗或戏论，然而非如是存在故，无有一切世俗戏论，便为涅槃也。如《入中论》云："尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯证身。"如是生等戏论皆成寂灭，如尽薪之火，无余灭尽一切心心所。犹如水融入水体，已得法界现空双运无可言说之自然本智，此智虽能知一切所知，然唯寂灭诸法戏论之性也。此时，应知无余灭尽一切心与心所之戏论故，现前究竟智慧，已得自然本智故当灭一切心念。不应思为：被凡夫分别所染已，不灭心之戏论，或灭心后无智，如灭尽灯火。若如是思维者，则于佛极大诽谤，故为断彼，对深义当生定解也。

辛二、（辩能立不应理）分二：壬一、辩无实智慧不应理；壬二、辩成实智慧不应理。

壬一、（辩无实智慧不应理）：



分别所分别，二者相依存。
故一切观察，皆依世共称。
以析空性智，究彼空性时，
析智尚需智，则应成无穷，
悟明所究已，理智无所依；
无依故不生，说此即涅槃。

若谓："汝宗能知所知皆无自性故，其智慧亦不应理耶?"答曰：能分别之心及所分别之境，即此二者亦是互相依靠并观待而存在，是故一切能分析观察智，皆依靠世间共同不察似有之名称而建立，由此极为应理也。彼等又谓："此假立戏论之诸法，为得证悟皆无实有，以分析空性之智慧来推究彼皆空性时，彼智不能对自己观察故，尔时，能分析之智慧尚需要第二智慧等故，则汝智应成无有穷尽耶？"答曰：若证悟或明了所推究之诸法无实，皆不住生边，亦不住无生等边已，此时，能分析之理智亦无有所依，一旦无有所缘或所依之故，其能分析之理智亦不生，犹如波涛入大海，诸戏论灭尽故，说此能观察之智慧亦即自性涅槃也。

壬二、(辩成实智慧不应理)：

心境实有宗，彼极难安立。
若境由识成，依何立识有？

若是心及外境许实有之有实宗者，则彼等极难以安立此宗派，因为彼无有能立之量故。若彼谓："外境实有存在可以由心识成量而得知，因识量已见有彼境故。"则问曰："此依以如何能立或理由而了知心识为实有耶？"于胜义此识不能立自己，若用他识亦成无穷，故无有能立也。



若识由境成，凭何立所知？
心境相待有，二俱应非实。
无子则无父，无父子何生？
无子亦无父，如是无心境。

若谓："此识由现量实有外境所量或所知而成立。"则于彼问曰："凭何能立而说有所知耶？"若谓："能立即为识，心境二者相互观待而有。"答曰：如是存在者，并非自性成立，乃互相观待依赖对方而有故，犹如长短，是故建立一者时，另一者不能作喻，因彼尚未成立故。由此于胜义中此二俱应成非真实存在。譬如，若无有儿子则便无有父亲，因为无有立父之能立故。如是无有父亲，则彼子从何而生？无因故，此二者不应理也。如同无有能立之儿子前亦无有彼父，如是此处心境二者中，若未成所立如子前，另一者能立如父亦无有故，最后无有心境二者也。

如芽从种生，因芽知有种。
由境所生识，何不知有境？
由彼异芽识，虽知有芽种，
然心知境时，凭何知真识？

彼等思此而谓："此不说互为观待而有，然而犹如苗芽是从种子生长，因此从苗芽便可推知有种子，如是由从所知境所生出之识，为何不能推知有真实存在彼境耶？"答曰：此比喻不合，因为芽从种子生，不是由芽了知彼者，而是由彼异芽之识经比量后，虽知有此芽是从种子而生，彼亦，各见芽种二者后，定因果量能如是了知，若无定因果量，则唯苗芽亦不可推知彼因也。然此心了知所知境时，凭何理而推知有真实之识耶？于胜

义中由自证他证何者亦不能成立故，是故承认实有之宗，难以安立名言，而许假立之宗，极应理诸名言也。

己二、（分别观察因果体三者）分三：庚一、因抉择无相；庚二、体抉择空性；庚三、果抉择无得。

庚一分二：辛一、破邪见；辛二、说正义。

辛一分二：壬一、破无因；壬二、破非因。

壬一、（破无因）：

世人亦现见，一切能生因，
莲花根茎等，差别因所生。
谁作因差别？由昔诸异因。
何故因生果？从昔因力故。

顺世外道等云："如刺儿尖锐，孔雀之纹等谁亦未造作，皆为天然而生耶？"答曰：对此世间人亦现量能见一切果皆有能生之彼因，不会见无因而生，如《释量论》云："何有何能生，何变何亦变，彼即说彼因，彼等彼亦有。"如是所说也。此以现量简易而说，实上亦已摄比量也。若谓："莲花之花茎花叶等种种差别，在因上未见彼等故，有种种差别之因不应理耶？"答曰：若果真实成因，则云何成为果？然而此莲花之根茎等不依自种子亦不生，亦见从种子而生，并彼果之差别，皆从彼因之差别所生故。如是果有种种差别，成立彼因功能亦有种种差别也。若谓："如是由谁造作彼因有种种差别耶？"答曰：非由其他所造，此种子若无自因，彼亦不生故，是由往昔诸异种之因而成之。若谓："既然因有种种功能，则何故青稞之因只生青稞果或芽，而不生稻芽耶？"答曰：此今青稞种子并非有能生一切种种功能，而是从往昔因之能力而能生与彼同类之法故。此

乃诸法之自然法则，谁亦不能错乱也。或者若谓："何故由种种异因能生种种不同之果耶？"答曰：由从往昔各自因力而如是生；亦是自然法则故。亦可如是解释也。是故若无因生，则应成常有生或恒常无生，然于一切诸法，时境皆见偶然性故，成立具因也。

壬二、（破非因）分二：癸一、破具识自在天为因；癸二、破无识无情为因。

癸一分三：子一、观察自在天；子二、观察彼生之果；子三、观察生果之理。

子一、（观察自在天）：

自在天是因。何为自在天？
若谓许大种，何必唯取名？
然而大种众，非常动非天，
不净践踏物，定非自在天。

自在天宗等谓："常有自然遍知自在天，彼经思维后，令生一切世间矣。"答曰：若自在天是众生之因，则问：何者之性为自在天？若谓："许大种。"答曰：吾等亦许由大种生彼果故，汝宗何必唯彼取名为自在天？吾宗于彼名为大种，唯有名称之差别而已，因诸名称，皆由士夫所欲而可取故，为何费力建立自在天？此实不应理也。然而汝宗所许之自在天即具恒常一体应供等差别。此地水等大种即是数目众多，非常有，无心动机，非所供之天神，不清净，是被践踏之物，非所敬者，是故此大种必定非为自在天，因许自在天相与彼相反故。

非空无动故，非我前已破。
若非可思议，说彼有何用？
云何此彼生？

亦并非虚空，因为无有能生果之动机故。亦非我，因前已破除故。若谓："自在天之本性，以现世见不能思维故，无彼等过失耶。"答曰：若自在天是非可思议者，则说彼为作者有何用？若要言说，先了知再可说，一切未知，则谁说彼为作者？若不知作者，则云何此等由彼生出？设使了知自能生所生及决定因果后，再可说，否则石女儿子等亦应成能生也。

子二、（观察彼生之果）：

我与自在天，大种岂非常？
识从所知生，苦乐无始业，
何为彼所生？

问曰："自在天所生之果，是常有我等？或无常识等？"彼谓："许一者，即常我等。"答曰：则我与自在天以及地等大种皆岂非许为常有矣？常有因果二者，云何有能生所生？因为彼因离能生，彼果离所生之差别故，若许二者：则取蓝等之识，从所知蓝等所缘缘而生，苦乐等诸感受皆为从无始以来往昔所造之业力而生，故何为说彼自在天所生？因为彼者不会有所生果之故。总之，恒常者无因，无常者是由自因而生故，彼自在天何者亦未造作也。如《释量论》云："被刀伤黑者，药愈合相属，何用无关木？不应知为因。"如是所说也。

子三、（观察生果之理）：

若谓因无始，彼果何有始？
彼不依他故，何故不常作？
若皆彼所造，则彼尚依何？
若依缘聚生，则因生非彼。
若聚则定生，无聚无生力，

若非自在欲，则生依他力。
若欲依欲作，若作何自在？

若谓因者自在天无有开始。则有直接无碍因故，彼果为何有开始？若尔，则不能安立此果从此开始，之前无彼等，应该皆从无始即存在，不应偶然见之也。是故今此等诸男女亦应成从开始以来皆有。若谓："自在天次第造此等器情世间故，有些造，有些不造，如是有二种时际，故无有此过失耶？"答曰：自在天为何同时不造一切果？因为一切果之因即是自在天故；彼自在天亦不依任何他缘故。能生一切果之因若恒时圆满，则何故不恒常造作彼果？《释量论》云："若因全具足，云何彼果灭？"如是所说也。若谓："彼依各俱生缘也。"答曰：俱生缘亦为何不恒时具足？若许一切皆为彼自在天所造，则彼自在天生果尚依他缘云何应理？实不应理也。若必须依靠其他因缘聚合而生，则是由因生，而非彼自在天所生，因为若因缘集聚则决定能生果，若无因缘聚合，则自在天亦无有创生之能力故。是故现见皆为因缘生，若反而执著自在天为因，则成无穷尽也。如《释量论》云："何有何变因，此外执余因，则于一切法，诸因成无穷。"如是所说也。此外，若自在天亦依因缘聚合，则以彼聚合之力，非因自在天之欲望而生苦等，则彼生应成依其他之因缘力也。若彼欲望生果，则依欲望作者故，彼受欲钩，无有自在也。又复若汝许器情之作者，则云何成自在天？因为只要生果，皆为周遍无常故。常者永无作用也。

癸二、（破无识无情为因）：

微尘常恒因，于前已破讫。
主常众生因，数论师所许。
乐忧及与暗，三德平衡状，
即说为主体，不平变众生。

伺察派等外道许微尘常恒者为世间因，于前观察方分微尘时已经破讫故，于此不必宣说也。主者常有或自性为众生之因，此乃数论外道师所许。彼亦，乐忧及与暗（精力、微尘及黑暗）三德平衡之状时即说为诸现象之主体，不平衡时变成种种众生之现象也。

一体有三性，非理故彼无。
如是德非有，彼复各三故。
若无此三德，亦离有声等。
无心之衣等，亦非有乐等。
谓法即因性，岂非已究讫？

于此独一主体具有三种德性，非合理，若有三非一故，由此彼常一性之主体无有也。如是三德亦非有，彼复各德有三三之分故，如尘暗、尘尘等。若无则离主体之性也。若许无有此三德，则亦离彼中所生之有闻声等，犹如无泥便无瓶也。此外，以量能成立诸受即心，无心之衣服等亦并非有乐等感受。若谓："声衣等法即是乐等之因性故，无此过矣。"答曰：在胜义中衣等诸法，岂非破身等之时已经究讫矣？

汝因为三德，从彼不生布。
若布生乐等，无布则无乐，
故乐等常性，毕竟不可得。

若名言中则自许相违，因为汝宗许布等之因为乐等三德，布等之果亦许为乐故，布等既是能生之因，布等

亦是所生果，此诚为人所笑之处，如同说此人既为父，又同时为子也。若有众多乐等，则应失坏一性也。现量亦成相违，因为从彼等乐中永时亦不见生出布匹，若布匹檀珠等生出乐等，则无有成立布等，即是布等极小微尘未能成立故，则无有彼中所生之乐等。是故乐等常性独立者，毕竟不可获得也。

乐等恒存者，时终无所缘，
若有乐等明，为何不领受？
若谓彼变细，云何有粗细？
舍粗而变细，粗细应无常。
如是何不许，一切法非常？

若谓："乐等不必依靠布等，即主体自性恒常矣。"答曰：若乐等恒存者，则应成恒时能见彼，因为乐等既是可见之故，乐等又是不变前性之故。然而时终无有恒常之所缘，故不应理也。若谓："乐等虽恒时存在，然有明不明差别故，不一定恒时能见也。"答曰：若乐等毕竟不明，则谁亦不可了知故，说彼有亦非理，如是汝宗亦不承认。若有乐等有时明显，则为何恒时不领受彼乐？因为乐等不仅是所缘，而且汝宗所许为彼境周遍恒常而住故，犹如有眼者前之灯火也。若谓："乐等明显粗者彼等已变成细微而不明之功能性故，彼者虽有亦不能领受矣。"答曰：此乐等常有一性者，云何有不同相违之粗细二时？若谓："已舍前时之粗相而变成细微故，无此过也。"答曰：则乐等各为粗细之性故，应成立无常也。若承认已舍前时乐等之明而变余法，如是，则为何不许一切二十五所知法皆为非常欤？无有恒时唯一

现相之所缘故。

粗既不异乐，显然乐非常。
若许因位无，无则终不生。
则纵汝不许，无显生亦在，
因时若有果，食成食不净。
汝应以布值，购穿棉花种。
谓愚不见此，然知真所立，
世间亦应知，何故不见果？
世见若非量，所见亦非真。

若谓："虽变粗细，然不舍乐性故，不坏恒常也。"则问："此粗者与乐性是异体？或是一体？"若许异者，则粗者虽灭，而乐性明者不灭并恒时应成感受也。若许粗者既然不异乐体，则显然成立彼乐非常有也。于彼若谓："此乐虽变不明显，而于主体中以功能随眠性存在，又复彼中如前显现而已，否则，若许前因位时无有，无有之故，则时终亦不应生出，如泥中不生兔角也。是故凡是能见之一切显现，皆必定存在于主体之中，如是因位承认有果矣。"则问："既然因位时存在一切果，则为何恒时不能见彼？"彼等谓："前时不明显，次后见明显，犹如灯火照明暗室中之瓶也。"答曰：则与汝宗根本理相违，纵然汝等不许因时无有明显，而皆为新生，但亦存在有如是过失。若因位有明显，则安立明不明之差别不应理，应最初皆成明显也。是故此乃自宗内部相违也。又以理证观察亦相违，因为于因位时若有真实之果，则食用食物亦岂不已成食不净粪便矣？并汝宗应该以买布之值去购买穿用棉花种子，方能成立汝宗也。彼等谓："实际上因位有果，然世人以愚痴眼翳所染故，



不见此等也。"答曰：然了知真如之数论祖师所安立之因位有果之理，世间人亦应该了知，何故不见因时有果？按汝宗所许，诸众生应皆了知真如之故，真实承认因位有果之数论外道者，岂非见彼等亦只吃食物而不食粪便，欲衣之时，亦只买布匹而未求棉花之种子？无论何时何处皆无见汝宗依所说而实行故，汝宗有害也。若谓："世间人所见若许非量故，无有彼害耶。"答曰：则世人所明见之果亦成非真而虚假。若彼虚假，则谓因位有果，次后明显之说法亦成无义也。

若量皆非量，量果岂非假。
故汝修空性，亦应成错谬。

若谓："设使能量是假便所量亦是假，则汝中观宗，皆于胜义中不成能量故，识既非量，由彼识所衡量之果或宗派亦岂非成虚假矣？是故汝等假识非量抉择胜义后，修习彼空性亦应该是成错谬也。"

不依所察实，不取彼无实。
所破实既假，无实亦然假，
如于梦子死，知无梦中子，
能遮有之想，彼遮亦是假。

我等不许量果为成实空性之所缘境，因为若不依靠所观察之瓶等有实法，则不能单独执著或领取彼无瓶等无实，是故无瓶或瓶空等皆是相似空性，亦是破遮一法之一分故，如此所破有实，既然是虚假，则此无实亦显然许为虚假也。若谓："若尔，云何修诸法无实有？因为有事无事二者皆相等虚假并此二非真故。"答曰：以从无始以来串习实执而束缚于轮回故，要对治彼等，暂时必须修无实空性，究竟而言，有实无实皆为假，譬如：

有人于梦中见生子后彼又死亡，其心痛苦，此时若了知无有梦中生子，则此念能遮梦中有子之想法，然彼能遮之念亦是虚假。又如二木摩擦可生火，此后二木亦烧尽，如是能观察诸法无实之智慧火，烧尽一切有实无实诸所缘之茂林已，住于灭尽诸戏论之智慧时，即是远离一切承认之大中观也。如是经中云："行者菩萨智慧明，断欲为众无贪行，日离罗睺明然住，如火烧尽草木林，诸法性净皆清净，菩萨已至智慧度，不缘作者无诸法，此行即乃智慧度。"《中论》亦云："定有则著常，定无则著断，是故有智者，不应著有无。"如是所说也。

辛二、（说正义）：

如是究诸法，则知非无因，
亦非住各别，或合集诸缘，
亦非从他来，非住非趋行。

是故如是推究一切诸法，则可了知非无因生，亦非常因生，因为诸外法即从种芽等依各自因缘而生，诸内法即从无明至老死，皆依自因而不断生出，彼果亦并非住于各别之缘上，或亦非住于合集诸缘上，各自一一无法能生果，彼等合集亦除诸因外，无有余者也。现果此时，彼果亦非从因缘以外之他处而来，既非住留异性之果，也非灭尽时趋行他处，是故如云："诸法自性因即空性。"如是所说也。有云："此各别者，破自生他生，合集者，破二生故，已破四边也。"

庚二、（体抉择空性）：

因愚所执谛，何异于幻物？
幻物及众因，所变诸事物，
应详观察彼，何来去何处？



缘合见诸物，无因则不见，
虚伪如影像，其中岂有真？

因为愚痴，虽有所执为谛实之内外诸法，然云何异于无实幻物？幻师所变之象马等幻物及众因所变之诸事物，应当详细观察彼等从何处来？后去向何处？则定能见此幻物事物二者实即相等也。若此有真实，则显现之时，应从它处来此，灭尽之时，应从此处去它处，然无有任何前后之际。然而，若能生之因缘聚合，则能见诸物之果显现，若无有因缘，则不见彼等现象，是故此等皆是虚伪如同影像，其中岂有真实自性耶？是故皆为缘起性生，离一切常断有无来去之诸边，应知幻化八喻之理也。如《汇集经》云："菩萨何者缘起生，无生无灭知此智，离云日光除黑暗，摧毁无明得本智。"如是所说也。

庚三、（果抉择无得）：

若法已有成，其因何所需？
若法本无者，彼因复何需？
纵以亿万因，无不能成有。
无时怎成有，成有者为何？
无时若无有，何时方成有？
于有未生时，是则未离无。
倘若未离无，是则无有时。
有亦不成无，应成二性故。

观察所生之果，是生有者或无者？若说果法已经有成立，则其因何所需要？因彼二不能互为作用也。若谓："本来无果，而因使彼果生耶？"答曰：若果法之性本来无有者，则纵使有彼因亦复何需？因为无者本来就无

因，并彼住于无性故。若思：“此因不是生无者，而是此因使无果者转为有果耶。”答曰：纵然以亿万因缘聚合，本来无有之法，不能使彼转变成为有者，如聚何种因缘，亦不能使兔角变有者。无者不观待任何法也。无实不能转变为有实之主要理由有二种，即是无实不舍自体而转变有实亦不应理，舍自体而转变亦不应理之故。此因为无有之正时，怎能成为有实？此二互绝相违故，非有实也。舍弃无实而重新变成有实者亦为何应理？所谓无有自性者，无有之时若无有，则云何时方能成为有？时终无有有实之际。由于有实乃至尚未生起之时，是则亦未脱离无实。倘若未离开无实之状或法相，是则亦永无出现有实之时机故，无实怎能变有实？实则不应理也。由此无实正时不会变有实故，所谓无实变有实者，亦是凭口所说而已，因为若是无实，则定断除有实之故，彼不可变彼者也。虽无变彼，若尚执著有变，则此芽等亦应观变成为石女儿！是故无实不可变有实，如是有实亦不会变成无实，因彼二互绝相违故。此理证法，如前说无实时所说而可类推。若有实变无实，则应成有无二种性质故。

自性不成灭，有法性亦无。
此等诸众生，毕竟不生灭。
众生如梦幻，究时同芭蕉。
涅槃不涅槃，其性皆无别。

如是于真实性中诸自性不成立而灭亡，一切有法之性亦无实有。是故此等一切诸众生，皆于三时中毕竟或恒时不生亦不灭也。然种种世间之诸众生，皆为现而无

实性，犹如梦幻，若以理加以分析推究时，如同芭蕉一般均无坚实。是故涅槃与不涅槃二者，其在本性上皆无有任何差别，因为彼等住于无解无缚及恒常平等之性故。

丙二、（证悟空性之作用）分二：丁一、利自平息世间八法；丁二、利他无勤生起仁慈。

丁一、（利自平息世间八法）：

故于诸空性，何有得与失？
谁人恭敬我？谁人轻蔑我？
苦乐由何生？何有喜与忧？
若于性中觅，孰为爱所爱？
细究此世人，谁将逝于此？
孰生孰当生？何为亲与友？
如我当受持，一切如虚空。

是故，于一切诸空性之法中，云何有衣食等获得及与失去？有谁人恭敬我？或有谁人又复轻蔑侮辱我？感受痛苦或安乐亦由何处生？云何有欢喜与忧愁？若于真实性中以理寻觅，孰人为贪爱者？何者为所爱者？若加以详细探究此等世人，谁者将逝亡于此世，孰人已生？孰当来生？何者为亲人与朋友？犹如我者，具有能观察实相之智慧，（余众）亦应当受持一切诸法如同虚空，及平息世间八法也。

丁二、（利他无勤生起仁慈）：

诸欲求乐者，由争爱诸因，
引生烦乱喜，勤求忧苦诤，
互相砍杀刺，因罪艰困活。
虽数至善趣，频享众欢乐，
死已堕恶趣，久历难忍苦。



三有多险地，迷真即同缚。
迷悟复相违，世无等此真。

此等诸众欲求自乐者，由于斗争怨敌及热爱亲友等诸种种原因，而引生自心烦乱和欢喜。勤求欲妙，求不得生忧苦，与他争论，自他互相砍杀刺身；因三门造罪，于艰困之中生活，心受无义今世财富所引惑，虚度时光而住也。此等诸众生以造福力，虽然数数上生至善趣中，频繁享受众多欢乐，又以造罪之果报力，死已堕落三恶趣中，长久经历难以忍受之苦，并不定高低苦乐，连续漂泊于世间。如是在三有中有众多颠倒欲痴贪等险地，此世我见者，颠倒迷惑未知真谛，即同受缚，再者，迷惑与证悟，彼复相违故，要对治迷乱，世上无有等同此证悟真性之慧，彼如暗中之日也。

难忍无法喻，苦海无边际，
如是善力微，寿命亦短促。
为活及无病，强忍饥疲苦，
睡眠受他害，愚伴行无义。
无义命速逝，观慧极难得。
此生有何法，除灭散乱因？

愚昧此世即难以忍受而无法比喻，此苦海无有时方之边际，如是众生惑业力强之故，行善之力极微薄，修善此身之寿命亦极短促。少许住世之时，亦为长期活命而种种劳累，及为无病而治疗，强忍饥饿疲劳苦，以及睡眠受内外他害，常和愚伴交道等行持无义之生活，虚度人生也。无有意义而此寿命迅速逝去，从世中解脱之因，即能观察真实性之智慧极为难得，在轮回此生中有何方法，才能除灭剧烈如瀑流之散乱因？



此时魔亦勤，诱堕于恶趣。
彼复邪道多，难逾正法疑。
暇满难再得，难遇佛出世，
不易断惑流，呜呼苦相续！
如是虽极苦，因痴不觉苦。
众生住苦流，呜呼应悲愍！
如人数沐浴，或数入火中，
如是虽极苦，然自以为乐。

此时诸天魔等邪恶众亦精勤努力，诱使众生堕于恶趣中，彼等复受常见断见等邪道众多，而且难以逾过对正法生定解之怀疑，因为极难得断疑之内外缘故。若如是未得正法而死亡，则暇满人身难以再次获得，又难以相遇佛陀出世，亦不容易修学佛法而断除自相续之惑流，呜呼！痛苦将相续不断而生也！如是虽然极为痛苦不堪，但因愚痴众生自己不觉受苦，反而贪著世间，此等众生住留于痛苦河流之中，呜呼！对此应该心生悲愍呀！譬如，有人为得清凉所触，数数沐浴，或又欲得炽热所触，数次趣入火中，若见如此轮番者，则心应生悲愍，如是虽住于极端之痛苦中，然被贪欲所引，自己尚以为安乐也。

如是诸众生，度日若无死，
先遭弑杀已，后堕恶趣苦。
何时吾能降，自集福德云，
所出安乐雨，为众息苦火，
何时方无缘，诚敬集福德，
于执有众生，开示空性理！

如是此等诸众生，安闲度日，若无有衰老死亡一般




而过生活，然而，先遭受死主无情地弑杀已，次后堕入恶趣感受难忍之苦也。何时吾能降下自己集累之无量福德云中所出之资具衣食等安乐雨，来为愚昧众生息除世间苦火？如是思维即暂得安乐。又以定胜而言，我何时方能通达三轮无缘，以诚敬之欢喜心为众生积集无量福德资粮，自己现前诸法之真实义，于执实有所缘之轮回众生前，开示诸法无缘空性理！如是当发大悲心也。自己若见诸法无实空性，则于众生自然生起大悲心，并于具实执者，不忍舍彼使堕恶趣，真实证悟空性者，能发如是之心，此乃自然规律也。

此云：

措辞完美义深沉，虽有智者众善说，
难解声律有何用，浅显易懂此宣说。
随说回声心满意，四依倒时虽此说，
印度智者诸论式，然今谁耳生欢喜？
智力充沛观慧者，证悟此义无疑故，
如同食盐融水体，如从污泥中纯金，
充满业惑我口中，所述善说所得善，
愿除诸众之痴暗，并将自得正法日。

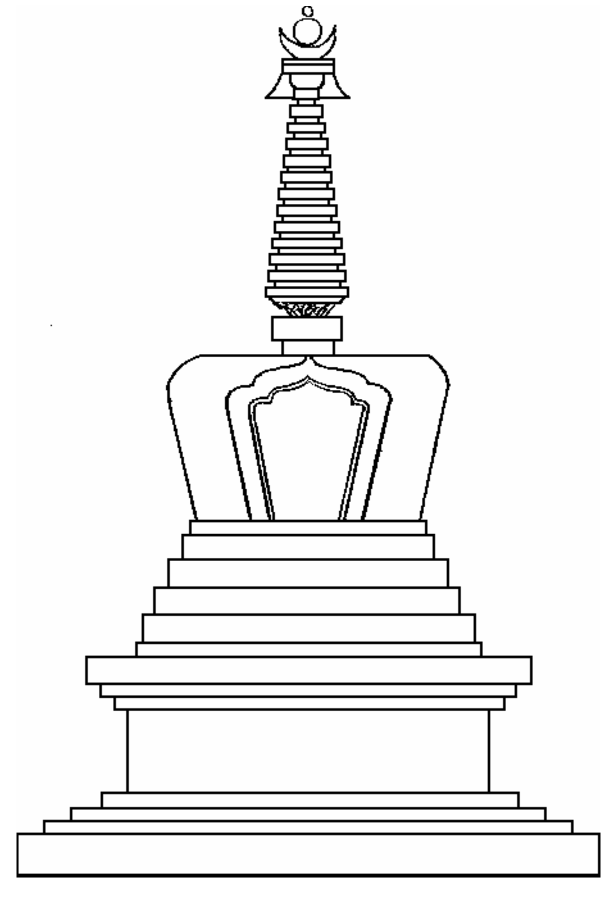
此论是由善知识思嘎玛再三请求为助缘，自五明大班智达华智仁波切前善得传授后，既阅藏地所有之印度论疏，又阅藏人智者所造之众多善说，心中能善现彼等之义者——文殊胜者（降阳南巴加瓦）造于自戊寅年孟秋初一开始，修间时写之，至本月十三日圆满也。谁见亦愿彼离于胜乘中观之疑，复愿得对此生起定解，增吉祥！

译于一九九五年十一月十二日
于二OO五年十月七日重新校对









菩提塔